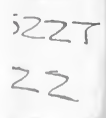
BEITRÄGE ZUR KRITIK DES BUCHES HIOB

Karl Budde





5227
22



BEITRÄGE

ZUR

KRITIK DES BUCHES HIOB

von

Lic. Carl Budde,
Privatdocent in Bonn.

I. Die neuere Kritik und die Idee des Buches Hiob.
II. Der sprachliche Charakter der Elihu-Reden.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1876.

I.

Die neuere Kritik und die Idee des Buches Hiob.

Die unmittelbare Anregung zu dem nachfolgenden Aufsatze verdanke ich einer Abhandlung des Herrn Prof. Studer in Bern „Ueber die Integrität des Buches Hiob" [1]), von der ich wol voraussetzen darf, dass sie der Aufmerksamkeit derjenigen, welche sich mit dem Buche Hiob beschäftigen, nicht entgangen ist. Dass dieselbe wenigstens in besonderem Masse geeignet ist, Aufsehen zu erregen, wird eine kurze Zusammenfassung ihrer Ergebnisse beweisen. Nach Studer hat das ursprüngliche Buch Hiob von mindestens sechs verschiedenen Bearbeitern nach und nach grössere oder kleinere Zusätze erhalten, und zwar die Abschnitte: 1) cc. I—II (III. 2), 2) c. XXVIII, 3) cc. XXXII—XXXVII, 4) cc. XXXVIII—XL. 5, 5) c. XL. 6—XLI [2]), 6) c. XLII und c. XXVII. 8—23 [3]).

Nachdem dann mit cc. XXIX—XXX eine Umstellung vorgenommen ist, wird das ursprüngliche Buch Hiob folgendermassen reconstruirt: cc. XXIX. XXX, c. III. 3—XXVII. 7 (4?), c. XXXI.

Endlich nimmt Studer zwischen der ursprünglichen und der jetzigen Gestalt fünf von einander unabhängige Gestaltungen des Buches Hiob an, und zwar: 1) Urgestalt + c. XXVIII,

---

1) Jahrbücher für protestantische Theologie. 1875. Heft 4. S. 688—723.

2) Ob auch c. XL. 6—14 einem besonderen Verfasser zugewiesen werden, ist nicht klar zu ersehen. Dass S. 720 für cc. LXI und XLII derselbe Verfasser angenommen wird, ist nicht recht verständlich.

3) Wenn S. 696 ausdrücklich mit c. XXVII. 8 das unechte Stück begonnen wird und wiederum v. 1—7 als unantastbar bezeichnet werden; andererseits S. 721 von der Palinodie c. XXVII. 5 ff. und dem Zusammenhang zwischen c. XXVII. 1—4 und c. XXXI die Rede ist (ähnlich S. 714): so scheint daraus hervorzugehen, dass Studer über diese Grenze mit sich selbst nicht ganz einig geworden ist.

2) Urgestalt + cc. XXXVIII. XXXIX, 3) Urgestalt + cc. XXXII —XXXVII, 4) Urgestalt + cc.I. II[1]), 5) Urgestalt + c. (XLI) XLII, c. XXVII. 5 ff., c. XXVIII, c. XXXVIII—XL. 1—5 (selbstverständlich jedes an der jetzigen Stelle). Von 6 früheren Gestaltungen desselben Buches wären demnach nicht nur alle Bestandteile uns erhalten geblieben, sondern sogar trotz allen Divergirens nachträglich sämmtlich in einer neuen Gestalt vereinigt, die äusserlich wenigstens auf Jeden den Eindruck eines vollkommen geschlossenen Ganzen machen muss.[2])

Bei solchen Resultaten ist es wahrlich nicht zu verwundern, wenn Studer nirgends freudige Zustimmung findet, ja wenn er nicht eine einzige Stimme für sich gewinnt und selbst, was allerdings zu beklagen ist, so weit uns bekannt, eine Beurteilung noch nicht erfahren hat.

Auch wir würden uns zu einer solchen nicht gerade berufen fühlen oder von Studer's Arbeit den Antrieb zu einer Publication unsrerseits erhalten haben, wenn wir uns seinen Ausführungen gegenüber in allen Stücken ablehnend verhielten.

Nun aber stimmen wir in einem wesentlichen Punkte seit langem mit Studer überein, und die günstige Gelegenheit einerseits, uns dieser Stütze bedienen zu können, die Besorgniss andrerseits, dass die extremen Resultate, zu welchen Studer gelangt, auch dem, wie uns scheinen will, Richtigen in seiner Arbeit die ihm gebührende Beachtung entziehen möchten, haben uns die Feder in die Hand gegeben.

Auch uns will es scheinen, dass, wie Studer zum Schlusse sagt, die Fragen über Integrität und Zusammensetzung des Buches Hiob „etwas ins Stagniren gekommen sind“, dass es auf diesem Gebiete neuer, selbständiger Arbeit bedarf; demnach können wir ihm nur Dank sagen, wenn er diese Fragen „wieder mehr in Fluss gebracht“ hat, und möchten diese Arbeit als bescheidenen Beitrag dazu anbieten. Es ist in neuerer Zeit fast zu

---

1) Zweifelhaft ist, wo dabei cc. XXIX. XXX bleiben, da bei der Hinzufügung von c. XXVII. 5 ff. der Zusammenhang von XXVII. 1—4 und XXXI noch als unzerrissen erscheint. vgl. S. 721.

2) Auf diese letztere Aufstellung legt freilich Studer weniger Wert, als auf die negativen Ergebnisse. vgl. S. 722.

einer stehenden kritischen Tradition geworden, dass das ursprüngliche Buch alles Vorhandene mit Ausnahme der Reden Elihu's enthalten habe; ausser ihnen wird nur noch der für die Idee des Buches ganz unwichtige Abschnitt c. XL. 15—XLI. 26 gleichsam als Adiaphoron hier angenommen, dort zurückgewiesen. In dieser Gestalt bemüht sich nun Jeder von neuem, das Buch Hiob zu verstehen, auf dieser Basis seine Idee zu construiren. So stellt fast Jeder eine andre Idee des Buches auf — und darunter finden sich gewiss manche hervorragende, kunstvolle und geistreiche Arbeiten [1]) — aber, darin stimmen wir wiederum mit Studer überein, nicht eine unter ihnen befriedigt bei tieferem Eindringen in das Buch, eine jede setzt sich hier oder dort mit dem Buche selbst in Widerspruch. Somit glauben wir es Studer als ein grosses Verdienst anrechnen zu müssen, dass er zuerst gegen diese moderne kritische Tradition vom Standpunkte der Kritik einen ausführlicher motivirten Protest eingelegt hat; mag auch das Endurteil lauten, dass seine neue Construction sich noch weiter von der ursprünglichen Gestalt des Buches entfernt.

Wenn wir es nun unternehmen, dies nachzuweisen und zugleich mit ihm der geschlossenen Phalanx aller jener bedeutenden Vertreter der herrschenden kritischen Ansicht entgegenzutreten, so sind wir uns der Schwierigkeit unsrer Aufgabe wol bewusst; doch lässt uns unser tiefes Interesse, die aufrichtige, seit Jahren genährte Begeisterung für das Buch Hiob und seine, wie uns scheint, ursprüngliche Gestaltung und Idee auch unter diesen Umständen von unsrem Vorhaben nicht abstehen.

Unsre Absicht ist also, die beiden neueren kritischen Constructionen des Buches Hiob an dem Buche selbst und dem Plane des Verfassers, soweit er sich erkennen lässt, zu prüfen, sie gleichsam an der Idee des Buches zu messen. Den Weg, welchen Studer jener kritischen Tradition gegenüber zu dem-

1) Wir erinnern nur an: H. Schultz zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart III. Das Buch Hiob in seiner Bedeutung für unsere Zeit. S. 57—71. Merx das Gedicht von Hiob. Vorbemerkungen. Holtzmann Das Buch Hiob und das religiöse Bewusstsein der Gegenwart. Deutsche Warte VIII. 1875. Heft 3 und 4. Diese Schriften werden in Zukunft nur mit dem Namen des Autors citirt werden.

selben Zwecke eingeschlagen hat, halten auch wir im allgemeinen für zweckmässig. Wir werden deshalb der Hauptsache nach dem Faden seines Aufsatzes folgen, um so zugleich seine Kritik aufzunehmen und zu verstärken und Antikritik an ihm zu üben. Müssen so die Ergebnisse zunächst nach der einen oder der andern Seite negativ ausfallen, so wird doch das Endergebniss ein positives sein und, wie wir hoffen, die Mühe des kritischen Weges lohnen. In den Berufungen und Citaten musste eine enge Auswahl getroffen werden; im allgemeinen haben wir die gegnerischen Stimmen bevorzugt. Wir bemerken übrigens ausdrücklich, dass uns die gesammte neuere Literatur mit wenigen unwichtigen Ausnahmen vorliegt. —

Der erste Abschnitt des Studer'schen Aufsatzes enthält die Untersuchung über die cc. XXVII und XXVIII. Aber gerade hier zu Anfang scheint es uns zweckmässig, zuerst eine andre wenig umfangreiche und für sich dastehende Frage zu absolviren: es ist die nach dem Zusammenhang und der ursprünglichen Stelle der cc. XXIX—XXXI. Mit Recht verweist Studer diese von ihm zuerst aufgeworfene Frage an das Ende seiner Untersuchung (S. 712 f.); da wir aber uns hier genötigt sehen, sein Resultat unbedingt zurückzuweisen, so werden wir wohltun, in diesem Abschnitt zunächst einen festen Punkt zu gewinnen, um dann die Untersuchung über c. XXVII u. XXVIII daran anlehnen zu können.

Die Ansicht Studer's ist die, dass die cc. XXIX und XXX jetzt völlig zusammenhanglos dastehen [1]), dass c. XXXI ein verlorner Posten sei, der mit dem vorhergehenden Capitel weder logisch noch grammatisch zusammenhänge [2]). Und doch kann es keinen klareren Zusammenhang, keinen logischeren Fortschritt geben, als innerhalb dieser Capitel. In drei Sätzen lässt sich das zeigen. 1) c. XXIX: „So stand es früher mit mir", 2) c. XXX: „So steht es jetzt mit mir", 3) c. XXXI: „Ich habe keinerlei Schuld auf mich geladen und fordere kühn meinen Gegner zum Rechtsstreit heraus". Was ist hier klarer, als die mit gutem Grunde verschwiegene Alternative: „Entweder ich, der ich unter dem plötzlichen Wechsel leide, habe ihn

1) S. 712. 2) S. 714.

durch eigne Verschuldung mir zugezogen, oder Gott, der ihn hervorgerufen, hat eben damit eine Ungerechtigkeit begangen. Ich bin mir keiner Schuld bewusst, also —", und der Schluss ergibt sich von selbst. Die einzelnen Glieder des Schlusses sind so scharf markirt, mit solcher Absichtlichkeit gleichmässig, nachdrücklich und erschöpfend ausgeführt, dass der Vorwurf, man suche „durch willkürliche Ergänzungen dem supponirten Gedankengang des Dichters nachzuhelfen [1]", obgleich anderwärts wohlberechtigt, dieser Aufstellung gegenüber kaum zu befürchten ist. Nachdem die Freunde zum Stillschweigen gezwungen sind, gibt Hiob hier noch einmal ein Résumé des vorliegenden Rätsels, auf das schärfste gefasst, auslaufend in eine unverblümte Herausforderung Gottes zum Rechtsstreit [2]). In diesem Zusammenhang hat c. XXXI seine volle Berechtigung; wird er gelöst, so ist es nur eine müssige Wiederholung der Unschuldsbeteuerungen Hiob's, wie sie noch eben c. XXIII in grösserem Zusammenhange enthielt. Aber selbst in diesem Falle kann c. XXXI niemals den Schluss des Ganzen gebildet haben, denn die Herausforderung, mit welcher es schliesst, erfordert durchaus eine Antwort, sie kann nicht unberücksichtigt bleiben. Aus ihr spricht nicht die kecke Zuversicht des Siegers, der sich auf dem Turnierplatze umschaut, ob noch jemand den Kampf mit ihm wage, sondern der Jammer und die Verzweiflung des ungerecht Beschuldigten, der sich vergeblich bemüht, bis zu dem rechten Forum hindurchzudringen, um seine Unschuld darzulegen, der es selbst nicht scheut, den Zorn des gestrengen Richters zu reizen, damit er ihm nur Gehör schenke [3]). Dieses vermeintliche Schlusscapitel weist demnach mit Notwendigkeit über sich hinaus auf eine noch zu erwartende Lösung, und irgend

---

1) S. 704.

2) Die Uebersetzung des שַׁדַּי יַעֲנֵנִי mit „so Gott mir helfe", S. 714 Anm., verwischt ganz willkürlicher Weise die klare Beziehung auf seinen Rechtsstreit mit Gott, vgl. z. B. X. 2 ff. XIII. 21 ff. XIX. 6 f. XVI. 9.

3) Die Auffassung der Stelle bei Studer S. 714, dass Hiob es bei fortgesetzten Anklagen auf gerichtliche Entscheidung wolle ankommen lassen und damit seine Gegner zum Schweigen bringe, enthält einen so prosaischen Einfall, dass sie schwerlich irgendwo Anklang finden wird.

einer der folgenden Abschnitte muss somit echt oder an Stelle eines verlorenen Abschnittes getreten sein. Die Wahl zwischen beiden Möglichkeiten wird keine Schwierigkeiten machen. — So wenig, wie c. XXXI zum Schluss, eignet sich c. XXIX zum Anfang des Buches, oder ist es denkbar, dass ein Schriftsteller sein Werk mit jenem „O, dass ich wäre wie in den Monden vor dem"! begänne, Worten, die schon auf eine ganze Geschichte zurückblicken?! —

Und nun zu den cc. XXVIII und XXVII, zu der ersten Untersuchung Studer's. Capitel XXVIII wird von den Neueren fast ohne Ausnahme als der Gipfelpunkt der Reflexionen Hiob's selbst aufgefasst, als wirkliche, ernstgemeinte Lösung, soweit er im Stande sei, sie zu finden. Die Gottesfurcht soll nach c. XXVIII. 28. wirklich Weisheit, „die rechte Lebensweisheit, der Quell innerer Glückseligkeit", „das ganze überraschende Ergebniss des Streites soll in diesem Satze kurz und kräftig zusammengefasst sein[1]). Wie Dillmann übrigens in engem Zusammenhang anerkennen kann, dass die Weisheit im höchsten Sinne nur Gott zukomme, dem Menschen nur ein Anteil daran ermöglicht sei und es zugleich zurückweisen, dass hier „die Anerkennung der der menschlichen Erkenntniss von Anfang an gezogenen Schranken, die Verzichtleistung auf die Lösung eines Rätsels, wie das des Lebens Hiob's[2]), gefordert werde, ist uns nicht ganz klar. Doch auf ein Mehr oder Weniger kommt es hier nicht einmal an: wenn wirklich das c. XXVIII solche Erkenntniss producirt, so fragt Studer mit vollem Recht: „wozu bedurfte es dann noch eines Einschreitens Gottes, um Hiob dieselbe Lehre von der Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens einzuschärfen?" Wie kommt es doch, dass man den so oft gehörten Vorwurf gegen die Elihu-Reden, dass sie den Inhalt der Gottes-Reden vorwegnähmen, nicht auch gegen c. XXVIII erhoben hat, obgleich es dort sogar Hiob selbst ist, der in ganz unzulässiger Weise die ihm zugedachte Belehrung Gott aus dem Munde nimmt? Und noch eins will ich hinzufügen. Das Ergebniss soll für die Freunde ein überraschendes sein. Aber hat denn nicht Eliphas gerade die

1) Dillmann S. 258 f. vgl. auch Delitzsch Commentar S. 343 f.
2) So Hirzel S. 169.

Verletzung der Gottesfurcht in c. XV. 4 als eine der schwersten Anklagen gegen Hiob hingestellt? Erkennt er damit die hohe Bedeutung dieses Anteils, der dem Menschen an der Weisheit geworden, ausdrücklich an, wie kann ihm dann Hiob's Ausspruch c. XXVIII. 28 so neu und überraschend sein? — Mit vollem Recht weist ferner Studer es zurück, dass Hiob hier schon zu der Ruhe und Fassung gekommen sei, um den Freunden gegenüber als Lehrmeister aufzutreten (Ewald). Die folgenden Capitel legen dagegen vollgültiges Zeugniss ab, wenn auch Studer kaum ein Recht hat, sich darauf zu berufen, da er den cc. XXIX und XXX eine andre Stelle anweist und dem Schlusse des c. XXXI durch die oben erwähnte Deutung seine Spitze benimmt. Wer soeben zu einer ihn beruhigenden Lösung eines quälenden Rätsels hindurchgedrungen ist, wird nicht unmittelbar darauf das Rätsel von neuem so eindringlich, in so fühlbarer Ratlosigkeit und Beklommenheit formuliren, wie dies in c. XXIX—XXXI geschieht. Soweit ist Studer vollkommen in seinem Recht. Aber er schiesst weit über's Ziel hinaus, wenn er darum c. XXVIII zusammt dem aus andern Gründen verdächtigen grössten Teil des c. XXVII. für unecht erklärt. Nicht der Text ist zu reformiren, sondern einzig und allein seine Auffassung, und wird erst c. XXVIII richtig verstanden, so fällt auch für das vorhergehende jede Schwierigkeit hinweg. Man möge uns gestatten, diese Auffassung in wenigen Worten anzudeuten. Die Weisheit, so führt Hiob aus, ist für den Menschen nirgends zu finden, der ganze Bereich der Welt leugnet ihren kostbaren Besitz. Gott allein besitzt sie in vollem Umfange vom Urbeginn der Welt an. Statt sie aber dem Menschen, dem edelsten Geschöpfe, mitzuteilen, hat er ihm an Stelle des Besitzes nur schwere Forderungen gegeben, unter dem Namen „Weisheit“ nur die Gottesfurcht und das Meiden der Sünde gereicht. Gerade der beabsichtigte Gegensatz: Gott, und er allein, ist im uneingeschränkten Besitze der Weisheit (v. 23—27) — zum Menschen aber sprach er etc. macht diese Auffassung nothwendig. Sofern diese Ausführung sich vor allem auf die Frage bezieht, für deren Beantwortung Hiob am meisten der Weisheit bedurfte, auf die Frage, warum er leide, ist demnach in c. XXVIII Hiob's völliger Bankerott ausgesprochen: er verzweifelt an ihrer Lö-

sung[1]). Sofern diese Betrachtung aber auf die Stellung des Menschen zu seinem Schöpfer überhaupt sich weiter erstreckt, enthält sie eine schwere Anklage gegen Gott, den eigennützigen und lieblosen Schöpfer der Welt, der sich selbst das Beste vorbehalten habe. Nicht ein Fortschritt, nicht gewonnene Erkenntniss ist in dem Capitel niedergelegt, sondern das gerade Gegenteil, die Erklärung Hiob's, dass sein Verstand hier am Ende sei, und er Gott die Schuld davon zuschieben müsse. Nur so knüpft sich die neue, energische Fragestellung in c. XXIX—XXXI an, und so fällt auch das richtige Licht auf c. XXVII zurück. Hiob schliesst c. XXVI mit dem Hinweis, wie wenig die Menschen von Gottes Wesen und Wegen wissen und verstehen. Sodann beginnt er das neue Capitel mit der Beteuerung, dass er die Behauptung seiner Unschuld nie fahren lassen und nie zugeben werde, dass seine Gegner im Rechte seien. „Es ergehe meinem Feinde wie[2]) einem Frevler, meinem Gegner wie einem Uebeltäter"! Wie denn, wie ergeht es diesem? Doch nach Hiob's früheren Behauptungen gut, vgl. besonders c. XXI und XXIV. Und doch wünscht er offenbar hier seinen Feinden Böses; er spricht es damit schon in v. 7, und nicht erst in v. 8—10 aus, dass dem Sünder Strafe zukomme und zufalle. Die letzteren Verse mit Studer für unecht zu erklären, hilft demnach durchaus nicht über die vermeintliche Schwierigkeit hinweg.[3]) Die vermeintliche nur, denn in Wirklichkeit ist sie gar nicht vorhanden, vielmehr stimmt unsre Stelle, sowol in v. 7, der implicite das Ganze enthält, als in der eigentlichen Ausführung v. 13—23 aufs schönste mit dem übrigen Buche überein. Niemals hat sich Hiob zu dem Unsinn verstiegen, dass dem Gerechten stets mit Unglück, dem Ungerechten mit Glück gelohnt werde[4]). Warnt er doch selbst c. XIII. 10 die Freunde

---

1) Soweit bringt Ebrard (das Buch Hiob als poetisches Kunstwerk übersetzt und erläutert für Gebildete. Landau 1858.) die hier vertretene Auffassung (S. 141). Das Buch scheint zu wenig bekannt zu sein; es fehlt selbst in der reichhaltigen Literatur bei Volck de summa carminis Jobi sententia 1869.

2) Wörtlich: „es sei gleich einem etc."

3) Darum auch wol die oben bereits gerügte stillschweigende Ausdehnung seines Verdiktes auch über v. 5—7.

4) Das Richtige vgl. Merx S. XXVIII und S. XIII.

vor der Strafe, die ihre Parteilichkeit, selbst für Gott, treffen müsse und c. XIX. 29 vor den schweren Strafen für ihre lieblosen Angriffe! Die Ueberzeugung, dass es nach göttlichem Grundgesetz eine gerechte Vergeltung geben müsse, war ohne Zweifel völlig die seine, ehe ihn das Unglück traf, und ist auch durch dieses nicht völlig umgestossen. „Wahrlich, ich weiss, dass es so ist", antwortet er c. IX. 2 dem Bildad; „wer wüsste dergleichen nicht?" erwidert er c. XII. 3 auf Zophar's Rede, und doch haben Beide (auch Zophar schliesst damit) das schreckliche Ende des Frevlers geschildert. Und ebenso, wenn er zu Gott spricht, so c. VII. 20. 21: „Habe ich gesündigt, was kann ich Dir tun . . . . . und was vergibst du meine Sünde nicht etc."; c. IX. 29: „ich soll nun einmal schuldig (ein Frevler) sein etc." (vgl. auch X. 2); c. XIII. 23: „Wieviel sind meiner Verschuldungen und Sünden; mein Vergehen und meine Sünde lass mich wissen!" Liegt nicht auch darin die Anerkennung, dass er das Leiden als Strafe der Sünde nach göttlicher Weltordnung kennt? — Er weiss das, weiss das alles; aber er kann sich nicht dabei beruhigen, weil sein Leiden, zusammengehalten mit dem Zeugnisse seines Gewissens, ihn nur zu schmerzlich belehrt, dass es nicht überall so sei. Je schroffer er nun, durch die Feinde gereizt, diese letztere Erfahrung in den beiden letzten Reden c. XXI und XXIV ausgesprochen hat, um so notwendiger muss die Reaction aus seinem Gottesbewusstsein heraus dagegen erfolgen, desto klarer muss ihm der unversöhnbare Widerstreit zwischen beiden Sätzen und seine Unfähigkeit, ihn zu lösen, vor Augen treten. An den Wunsch, dass seine Gegner die verdiente Strafe der Ungerechtigkeit treffen möge, knüpft er das ehrliche Geständniss seines inneren Zwiespaltes an. Der ganze Absatz ist weiter nichts als die Ausführung des oben angeführten Thema's: „Wahrlich, ich weiss, dass es also ist." Eine Anmerkung, dass er im Grunde auch dieser Ansicht sei, dass er seine früheren Aeusserungen so schlimm nicht gemeint habe, wie Studer sie postulirt, könnte hier nur den beabsichtigten Gegensatz abschwächen und ist völlig unnötig. Die Ankündigung, dass er sie belehren wolle, XXVII. 11 f., ist nichts als die ironische Einführung eines Rollentausches, wie er ihn schon c. XII, c. XXVI vorgenommen hat, und an einer ähnlichen ironischen Einleitung lassen es auch

diese beiden Capitel nicht fehlen. Was schwatzt ihr so eitel über längst bekannte Dinge, will er sagen, über die ich Euch selbst belehren kann. So ist der schroffe Widerspruch in seinem eigenen Innern, da c. XXIV, die Kehrseite, noch in frischestem Andenken lebt[1]), so klar wie möglich herausgestellt; es fehlt nur noch die offene Erklärung des Bankerottes, und diese gibt das folgende c. XXVIII, indem es zugleich die Schuld an Hiob's Ratlosigkeit auf Gott selbst, den Schöpfer des Menschen, schiebt. Der innere Zusammenhang zwischen c. XXVIII und XXVII ist ein durchaus klarer und notwendiger; wer wirklich bis dahin Hiob in seinen Gedanken begleitet hat, versteht die begründende Kraft des כִּי an dieser Stelle vollkommen, ohne dass er zu dem beliebten Auskunftsmittel greifen müsste, es mit „fürwahr“ oder dgl. zu übersetzen. Mehr aber kann man nicht verlangen von einem Buche, das wie das unsrige nicht Schritt für Schritt vorwärts schreitet, Schluss an Schluss reiht, sondern vor allem dramatisch gehalten ist und psychologische Wahrheit zum Hauptgesetze hat. Stellt man andere Anforderungen, so wird man freilich hier, wie in c. XXIX—XXXI, den klarsten Zusammenhang zu übersehen in Gefahr sein. — Notgedrungen mussten wir in unsren Ausführungen so weit ausgreifen und von unsrem Ausgangspunkte, dem Studer'schen Aufsatze, uns entfernen, um das Missverständniss zu verhüten, als wenn wir nicht nur die tatsächlichen Beobachtungen, sondern auch die Folgerungen, welche Studer aus denselben gezogen hat, teilten. Zugleich aber werden diese Ausführungen, wie ich hoffe, dem Folgenden zu gute kommen. Denn wenn wir Sinn und Zusammenhang der cc. XXVII—XXXI richtig aufgefasst haben, so ist es einleuchtend, dass bis zu diesem Abschnitt keinerlei Lösung gefunden ist, dass vielmehr Hiob gerade am Schlusse seiner Reden energischer als je vorher eine Lösung des Rätsels verlangt, oder mit andern Worten — denn das ist identisch — der Verfasser des Buches die Lösung, die er zu geben hat, sei es welche es wolle, erst nach diesem Abschnitt nicht durch Hiob, sondern durch einen andern will bringen lassen. Dass diese Einsicht immer mehr und mehr durchdringen wird, bin ich kühn genug anzunehmen, und mit ihr wird mancherlei Unklarheit über den

1) c. XXV und XXVI sind bekanntlich die kürzesten Capitel des Buches.

eigentlichen Gehalt der Reden Hiob's, wie sie selbst in den besten Arbeiten deutlich hervortritt, schwinden. Kehren wir nun zu Studer's Aufsatze zurück. —

In dem zweiten, kürzesten Abschnitte desselben werden die Elihu-Reden in Betracht gezogen, und das Urteil der Unechtheit über sie ausgesprochen. Während der Verfasser anderwärts neue Bahnen einschlägt, bleibt er hier insofern bei der Tradition stehen, als er für den eigentlichen Beweis ihrer Unechtheit auf jeden neueren Commentar einfach verweist. Trotz seiner sonstigen Voraussetzungslosigkeit ist es doch klar, dass wenigstens diese Frage ihm entschieden war, ehe er an die eigne, neue Arbeit heranging, und es macht sich ein Unterschied in der Behandlung dieser Reden und aller übrigen Abschnitte deutlich genug bemerklich. Die Echtheit der übrigen Stücke wird wenigstens solange vorausgesetzt, als der Verf. den Gegenbeweis noch nicht geliefert hat, und solange dienen sie auch als Stützpunkte der Argumentation. Die Unechtheit von c. XXVIII wird durch Heranziehung der Jahve-Reden bewiesen, trotzdem diese selbst später der Kritik zum Opfer fallen; dass mit c. XXVIII keine Beruhigung Hiob's eintrete, müssen die cc. XXIX—XXX dartun, obgleich ihnen später eine andre Stelle angewiesen wird. Ob aber die Reden Elihu's, wenn sie als echt angenommen werden, das Verhältniss des c. XXVIII zu den Reden Jahve's nicht wesentlich ändern, ob nicht etwa der Prolog in ihnen eine wesentliche Stütze erhalte etc. etc., wird nicht einen Augenblick in Erwäguug gezogen. Hier stehen wir also an der Grenze der radical verfahrenden Kritik, hier besteht eine Lücke, in welche sich noch eingreifen lässt, entstehen Fragen, die noch der Beantwortung bedürfen. Davon später: einer kurzen Besprechung bedarf nur noch der einzige Punkt der grossen Frage, den Studer weiter ausgeführt hat, das Verhältniss der Elihu-Reden zu denen Jahve's. Er kommt zu dem Resultate, dass sie sich gegenseitig ausschliessen, dass sie ursprünglich verschiedenen Redactionen des Buches angehören, ja dass Elihu geradezu gegen die Tendenz der Jahve-Reden polemisire und sie aus dem Buche eliminirt habe [1]). Den Beweis dafür macht

1) Diese Annahme vertritt schon E. Meier die neuesten Erklärungsversuche der Reden Elihu's, Zeller Theol. Jahrbücher 1844.

sich freilich Studer sehr leicht. Elihu selbst soll „ziemlich unverblümt" die Voraussetzung für eine Absurdität erklären, dass Gott sich mit einem Menschen in einen Rechtsstreit einlassen und ihm seine Fragen beantworten werde; vielmehr teile sich Gott nur indirekt dem Menschen mit. Zum Belege dafür dient c. XXXIII. 13—15, welche in der bisher von Hirzel, Merx, Hitzig vertretenen Uebersetzung, ohne den Grundtext, ohne jede Begründung oder Erläuterung angeführt werden [1]. „Warum mit ihm denn rechten wollen", so lauten danach Elihu's Worte, „da er auf nichts dir Antwort gibt?" Nicht „da", sondern „dass" muss es heissen, der Satz mit כִּי gibt den Inhalt des Rechtens an und führt in freier Weise Worte Hiob's wie XIX. 7, XXX. 20 an. Der Beweis dafür ist nicht schwer zu liefern; mit Recht sagt Dillmann, dass mit jener Uebersetzung v. 14 einfach im Widerspruch stehen würde. „Denn zu einem Male redet Gott", heisst es da, „und zu zweien Malen etc." Dieses „denn" kann doch wahrlich nicht parallel stehen zu einem „denn auf nichts gibt er dir Antwort", sondern begründet nur die verwunderte Frage: „warum rechtest du mit ihm, dass er etc." Dem sucht Hitzig zu entgehen, indem er das כִּי in v. 14 mit „Ja" übersetzt, Studer schiebt nur das scheinbar unschuldige Wörtchen „wol" ein: „Denn einmal pflegt wol Gott zu sprechen etc." Wenn sich nur auch das „aber" zu dem „wol", die nötige Beschränkung zu dem mit „ja, allerdings" eingeleiteten Zugeständnisse finden liesse: dass nämlich Gott nicht in direkter Weise zu dem Menschen rede! Merx ist darin con-

1) Es sei mir gestattet, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, wie ungerecht und wie nachteilig ein solches Verfahren für echte Wissenschaft ist. Da die Einen nicht im Stande sind, die Andern es versäumen, das Original zu Rate zu ziehen, so liegt hier immer die Gefahr nahe, dass das Urteil irre geleitet werde, ganz schwache Positionen als unanfechtbar erscheinen. Je mehr eine Publication sich an den weiteren Kreis der Gebildeten überhaupt richtet, desto wichtiger und nötiger ist es, diese Gefahr zu vermeiden. Ein ganz kurzer Hinweis auf die Möglichkeit einer andern Uebersetzung wird dafür vollkommen ausreichen, den Beleg dafür liefert das Bunsen'sche Bibelwerk, vor allem die Arbeiten Kamphausen's. — In derselben Weise verfährt Studer S. 714 in der oben schon erwähnten, höchst problematischen Uebersetzung von c. XXXI. 35 ff., ebenso auch Merx (Schenkel's Bibellexikon Art. Hiob) mit unsrer Stelle.

sequenter[1]), er kommt vor v. 29 Elihu's Ungeschicklichkeit mit einem energischen „aber Gottes Geduld hat ein Ende“ zu Hülfe und gewinnt damit für v. 29 „zwei- oder dreimal errettet er den Menschen etc.“ einen Sinn, der in das Bild, wie man es sich von Elihu zu machen gewohnt ist, vortrefflich passt. Aber abgesehen von der unleugbaren Willkür einer solchen Einschiebung ist auch damit der verlangte Sinn noch nicht erzielt. Denn dass neben jenen zwei Offenbarungsformen nicht auch die dritte möglich sei, ist durchaus nicht ausgesprochen und wäre ohnehin sinnlos für einen alttestamentlichen Denker oder Schriftsteller. Dass der Verfasser der Elihu-Reden weit davon entfernt ist, beweist c. XXXV. 14: אַף כִּי־תֹאמַר לֹא תְשׁוּרֶנּוּ דִּין לְפָנָיו וּתְחוֹלֵל לוֹ „der Rechtsfall liegt vor ihm, so mögest du auf ihn harren“[2]). Weist Elihu so deutlich auf eine von Gott selbst zu erwartende Entscheidung hin, so ist damit schon die Ansicht Studer's einfach unmöglich; aber auch die Schilderung des Gewitters zu Ende der Reden leitet im Sinne des Verfassers ohne Zweifel zu Gottes Erscheinung hinüber. Niemals wäre wol jene Uebersetzung aufgekommen, wenn man sich nicht daran gewöhnt hätte, Elihu auch das Ungereimteste zuzutrauen, weil das Interesse für dieses Stück fast völlig abhanden gekommen ist[3]).

Wir gehen weiter zum dritten Abschnitte des Studer'schen Aufsatzes, zur Kritik der Reden Jahve's. In demselben werden die Resultate der vorhergehenden Untersuchungen, wie billig, vorausgesetzt, sodann werden die Reden zunächst an sich betrachtet, kritisch zergliedert und gesichtet, und endlich der Rest mit dem übrigen Buche Hiob verglichen.

---

1) Schenkel's Bibellexikon Bd. III S. 97 Art. Hiob.

2) Freilich will Dillmann auch den 2ten Halbvers in die indirekte Rede hineinziehen und damit dem ganzen Verse eine andre Wendung geben; aber die Gründe dafür beweisen nichts, am wenigsten die Verweisung auf „den Ton, in welchem Elihu überhaupt spricht“. Das דִּין לְפָנָיו heisst nimmermehr nur, dass Hiob den Rechtsfall Gott vorgelegt habe.

3) Ein eklatantes Beispiel dafür gibt auch Meier's Auffassung der Stelle XXXVI. 16 ff. a. a. O., doch kehrt er in seiner Uebersetzung der poet. Bb. zur richtigen Auffassung zurück.

Den ersten Teil, die alten Bedenken gegen c. XL. 15—XLI. 26, könnten wir füglich übergehen, da es in jedem Falle dabei bleiben muss, „dass man das Stück herausnehmen kann, ohne dass der Ideengang des Gedichts irgend[1]) dadurch gestört würde", oder mit andern Worten, dass das Stück für den Ideengang des Gedichtes von keinem wesentlichen Werte ist. Nur mit wenigen Worten will ich daher ein neues Argument Studer's gegen diesen Abschnitt zurückweisen. Während sich in allen Fragen der cc. XXXVIII und XXXIX eine Beziehung auf Hiob finde, soll eine solche in der Schilderung des Behemoth und Leviathan fehlen, oder nur flüchtig, unbestimmt und störend in XLI. 2 hervortreten. Das ist nicht richtig. Der ganze Abschnitt XL. 25—31 richtet sich direkt an Hiob, setzt ihn zu dem Leviathan in Beziehung und weist nach, dass seine Macht nicht einmal an die dieses Tieres heranreiche. Damit ist die Bestimmung dieser Schilderungen genügend klar gestellt: sie enthalten den cc. XXXVIII. XXXIX gegenüber noch eine bedeutende Steigerung. Dass seine Weisheit nicht an die Gottes heranreiche, das wurde ihm dort bewiesen; hier muss er erfahren, dass es sogar Geschöpfe, dass es Tiere gibt, die ihm an Kraft überlegen sind, die er weder zu zähmen noch zu bezwingen im Stande ist. Dagegen ist nichts ausgerichtet mit der Verweisung auf Gen. I. 28, IX. 2, Ps. VIII, weil es sich hier nicht um correkte Lehre, sondern um Tatsachen handelt, und die fremden Tiere sind um so bessere Beweismittel, weil sie, nur dem Rufe nach bekannt oder nur selten und in vollster, unbezwungener Kraft gesehen, mit einem ganz besonderen Nimbus umgeben und geeignet sind, das Gefühl der Ohnmacht in dem erschrockenen Menschen wach zu rufen[2]). Auf diesen Punkt werde ich im Folgenden noch einmal zurückkommen; im Uebrigen liegt es uns zu fern, die Frage von allen Seiten zu betrachten und für Echtheit oder Unechtheit uns zu entscheiden.

Der Process der Auflösung schreitet nun weiter fort und ergreift nach rückwärts hin auch die Verse 6—14 des 40ten Capitels. Auch diese werden, und zwar zum ersten Male, von Studer für unecht erklärt.

---

1) Wir möchten lieber sagen „wesentlich".

2) Gegen Dillmann S. 355 Nr. 2.

Eine feine Beobachtung dient ihm zum Beweise. „Ist dein Arm gleich Gottes Arm und kannst du donnern wie er", so heisst es v. 6 ff., „so lege an Majestät und Herrlichkeit und beuge die Hochmütigen und strafe die Frevler!" Das heisst nicht [1]) — und in der Zurückweisung dieser Auffassung ist Studer vollkommen in seinem Rechte — „so übernimm Du das Regiment der Welt und mache es besser als ich, Du Weltverbesserer"; sondern das כָּמֹהוּ aus v. 9. wirkt weiter fort, und der Sinn ist: „so tue es mir gleich darin, dass du etc." Wie aber, fragt Studer, kann hier vorausgesetzt werden, dass Gott so mit den Uebermütigen und Frevlern verfahre, während doch dass ganze Buch gerade danach fragt, warum Gott so manchen seiner Verehrer unschuldig leiden und dagegen Hochmütige und Frevler straflos lasse? Dass ist gewiss auffallend, nur ist es keine Eigentümlichkeit dieses kleinen Stückes, sondern ebensosehr der ersten Rede Jahve's. Denn noch selbstverständlicher als hier wird die Vernichtung der Frevler und Uebermütigen durch Gott vorausgesetzt in c. XXXVIII. 13b u. v. 15. Dies Moment wird daher bei der Behandlung der Reden Jahve's überhaupt zu berücksichtigen sein: die Abtrennung dieses kleinen Stückes zu begründen ist es nicht geeignet. Vielmehr bewährt sich dessen Aechtheit innerhalb der Jahve-Reden vollkommen. Die erste Rede hatte es mit Gottes überragender Weisheit, mit Hiob's Unwissenheit zu tun [2]), die grundlegende Frage lautete הֲיָדַעְתָּ [3]), die Antwort Hiob's (XL. 4) מָה אֲשִׁיבֶךָּ; die zweite Rede handelt von der Macht Gottes, der Ohnmacht des Menschen: wollte man die Fragen unter eine Rubrik vereinigen, so würde sie heissen הֲתוּכַל, und Hiob's Antwort lautet (XLII. 2) יָדַעְתִּי כִּי־כֹל תּוּכַל. Das ist kein überflüssiges Anhängsel, sondern die notwendige Ergänzung der ersten Rede, da erst in den beiden Seiten der Weisheit und der Macht Gottes Wesen sich völlig darlegt. Ist dadurch der Abschnitt XL. 6—14 gesichert, so muss doch die Kürze dieser Rede der ersten gegenüber umsomehr auffallen. Da aber die Beschreibung des Behe-

---

1) S. 702. Anm.

2) Auch, wo scheinbar Fragen des Könnens, der Kraft berührt werden, wie c. XXXIX. 9 ff., handelt es sich doch nur um ein Verstehen, hier, warum die Sinnesart des Oryx eine so störrische, wilde sei.

3) z. B. XXXVIII. 33, XXXIX. 1, XXXVIII. 21.

moth und Leviathan, wie oben gezeigt wurde, so durchaus darauf ausgeht, die Ohnmacht des Menschen darzulegen, da sie ferner mit dem Vorigen durch die Worte אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ XL. 15 so geschickt in logische Verbindung gesetzt ist, so wird es sich gewiss empfehlen, trotz mancher Härten und Unebenheiten dieses Stückes die Frage, ob es nicht dennoch echt sei, in erneute ernste Erwägung zu ziehen.

Dass ich in diesen beiden ersten die Reden Jahve's betreffenden Punkten mit Studer nicht einverstanden bin, hindert indessen nicht im geringsten, ihm bei Behandlung des dritten, der Vergleichung der Jahvereden mit dem übrigen Buche, zu folgen. Denn alle wesentlichen Merkmale derselben sind in dem verbleibenden Reste, c. XXXVIII—XL. 5 enthalten; was demnach von diesem gilt, findet für uns auf den ganzen Umfang der Jahvereden seine Anwendung.

Unter allem Neuen und Ueberraschenden, was die Abhandlung Studer's enthält, dürfte den Leser nichts mehr in Erstaunen setzen, als das Verdikt, welches aus dieser Untersuchung hervorgeht: Unechtheit der Jahvereden in ihrem ganzen Umfange, auch in ihrem eigentlichen Kerne, ein Urteil, das meines Wissens noch nirgends gefällt worden ist. Und doch scheint mir keines seiner Urteile auf richtigere Beobachtungen gestützt, keiner seiner Angriffe gegen die moderne kritische Tradition des Buches Hiob schlagender zu sein, als eben dieser. Der Weg seiner Beweisführung ist ein ganz einfacher. Er zeigt, was die Reden Jahve's dem übrigen Buche gegenüber leisten müssten, was sie nach der Behauptung und Auffassung der herrschenden Kritik, was sie endlich in Wirklichkeit leisten, und beweist dann ihre völlige Unzulänglichkeit für die Aufgabe, die ihnen gestellt werden muss. Auf diesem Wege soll meine Ausführung ihn der Hauptsache nach begleiten; doch hoffe ich seine Argumente, die er meistens nur kurz angedeutet hat, wesentlich verstärken zu können.

Wenn die Reden Jahve's als letzter Abschnitt der Reden überhaupt, auf c. XXXI, folgen so ist es unzweifelhaft, dass sie die Lösung der Frage, welche das Buch Hiob behandelt, enthalten müssen, soweit der Dichter sie zu geben im Stande war oder sie geben wollte. Denn dass dieselbe keineswegs schon von Hiob gefunden ist, glaube ich zu den cc. XXVII.

XXVIII nachgewiesen zu haben; dass er nicht darauf verzichtet, geht klar hervor aus der erneuten energischen Fragestellung, wie sie in cc. XXIX—XXXI enthalten ist. Welche Frage aber dem Buche Hiob zu Grunde liegt, kann in keinem Falle zweifelhaft sein, und gibt es so verschiedene Ansichten über den Zweck des Buches Hiob, so besteht die Differenz fast überall nicht in der Frage, sondern in der Beantwortung, welche man im Buche gegeben findet[1]). Zu deutlich ist durch alle einzelnen Teile des Buches hindurchgeführt der unerklärliche Gegensatz: Denkbar grösstes Leiden bei denkbar grössester Reinheit des Leidenden, und das „Warum?" hallt immer und immer wieder[2]). Was immer also die Reden Jahve's bringen, muss im Sinne ihres Verfassers als Antwort auf diese Frage aufgefasst werden. Meint man aber nicht sicher genug zu gehen, wenn man mit der Fragestellung, dem Plane des ganzen Buches, hierbei operirt, so mag man mit Studer einen andern Weg einschlagen, der zu demselben Ziele führt. Die Erscheinung Gottes geschieht wenigstens nicht Allen unerwartet: Hiob hat sie mehr als einmal herbeigewünscht, er hat für diesen Fall Gott seine Fragen völlig klar und bis ins einzelne vorgelegt und bestimmte Forderungen an ihn gestellt. Er fragt, warum Gott ihn bestreite[3]), warum er ihn wie seinen Feind behandle[4]), warum er sein mühsames Werk verwerfe und den Ratschluss der Frevler freundlich bescheine[5]); er möchte wissen, wieviel seiner Sünden und Vergehungen sei[6]); er bittet Gott flehentlich, als Zeuge seiner Unschuld zu erscheinen und zwischen ihm und seinen Freunden zu entscheiden[7]). Und dies Alles sind keine in die Luft gesprochenen Fragen und Bitten, sondern sie sind ausdrücklich an Gott gerichtet für den Fall, dass er

---

1) Volck's abweichende Ansicht über diesen Punkt (vgl. a. a. O. S. 19) entspringt der einseitigen Betonung der Jahve-Reden, durch welche er sich überhaupt trotz vieler richtigen Beobachtungen den Blick für die grundlegende Idee des Buches trübt. Er kommt dazu, eine eigentliche Fragestellung ganz zu leugnen.

2) Nur dieser Widerspruch, nicht auch das Glück des Frevlers, wird in die Frage hineingezogen. Vgl. Hengstenberg Commentar S. 11 f.

3) c. X. 2. 4) c. XIII. 24. 5) c. X. 3. (cf. c. XXI. 7). 6) c. XIII. 23. 7) c. XVI. 19—21.

sich in eine Unterredung mit Hiob einlasse. Wenn nun Gott wirklich erscheint und sich an Hiob persönlich richtet, so ist seine Rede jedenfalls eine Antwort auf Hiob's Fragen und Herausforderung, sei die Antwort nun befriedigend oder nicht.

Von allen diesen Fragen ist in den Reden Gottes keine beantwortet, Hiob erfährt eine völlige Zurückweisung. Ja, als wenn gezeigt werden sollte, dass Gott absichtlich jene Fragen und Einwürfe ignorire und der Antwort nicht wert halte, wird in c. XXXVIII. 13. 15, XL. 11—13 eben das als unzweifelhaft und selbstverständlich vorausgesetzt, was Hiob geleugnet, für dessen Gegenteil er von Gott den Grund erfragt hatte [1]).

Wol hat man da ein Recht sich zu verwundern, wozu denn der Dichter überhaupt die Frage gestellt habe, wenn er keine Antwort für sie hatte oder geben wollte; wenigstens wird der Aufwand von Leidenschaft, mit welchem die Frage durch fast 30 Capitel behandelt worden ist, einigermassen rätselhaft, wenn man damit dies Ziel vergleicht, das dazu in keinem Verhältnisse steht. Aber sei es drum: keine Antwort ist in diesem Falle immerhin auch eine Antwort; und wenn der Dichter uns Auskunft geben könnte, so würde er vielleicht mit einem „tel est mon plaisir" alle unsre Bedenken darniederschlagen. Nur muss es auch klar sein, dass der Dichter nicht selbst Protest gegen eine solche Auffassung einlegt, dass er mit einer solchen Antwort Gottes zufrieden ist. Das Gegenteil lässt sich nachweisen. Hat doch Hiob gerade diese Eventualität vorausgesehen und sich auf das bestimmteste dagegen verwahrt. Wenn Gott sich mit ihm in einen Streit einlassen wolle — so bittet er zu zweien Malen — so möge er seine Rute, seine Hand, seinen Schrecken von ihm wegnehmen: dann wolle er gern Rede stehen und seine Sache verteidigen [2]). Statt dessen hat Gott ihm seine Schmerzen gelassen; statt dessen erscheint er im Sturmwinde mit aller Majestät seines Wesens und tritt ihm sogleich mit einer vernichtenden Ironie gegenüber, welche gewiss nicht im Sinne der demütigen Bitte Hiob's ist. Dass, wenn Gott so auftrete, kein Mensch vor ihm für seine Gerechtigkeit einstehen,

---

1) Hier kommt für den ganzen Umfang der Jahvereden zur Geltung, was Studer S. 702 nur gegen den Abschnitt c. XL. 6—14 anführt.

2) c. IX. 34 f. c. XIII. 20—22.

dass er ihm auf tausend nicht eins antworten könne, weiss Hiob auch[1]). Er schildert ihn weiter in seinem allmächtigen Tun und, als wenn er die Art, in der Gott erscheinen würde, voraussähe, sagt er weiter, dass er unmöglich ihm werde antworten[2]), ja dass er kaum werde glauben können, dass er ihn höre[3]). Wenn er gleich gerecht wäre, würde er doch nicht antworten, vielmehr zu seinem Ankläger nur flehen können(!)[4]), ja wenn er auch Recht habe, müsste sein eigner Mund ihn verdammen[5]). Im Anschlusse daran stellt er nun die Bedingungen gleichsam, unter denen er sich mit Gott in den Streit einlassen wolle, und richtet die Fragen an ihn, auf die er Antwort erwartet. Gott erscheint wirklich: er erfüllt die gestellte Bedingung nicht, beantwortet keine von Hiob's Fragen, und Hiob — antwortet nicht, er fleht vielmehr nur zu Gott, sein eigner Mund spricht sein Urteil aus. Aber dies Urteil, oder vielmehr dieses Bekenntniss, hat nach dem, was eben ausgeführt wurde, nicht mehr Bedeutung, als dasjenige, das dem Angeklagten durch die Folter ausgepresst wird; auch wenn er gerecht ist, muss er es ablegen — und er ist gerecht, wie er es nicht nur in jenem Zusammenhang, c. IX. 21, sondern immer wieder bis zu Ende ausspricht. Nur der Gegenbeweis kann ihm die Ueberzeugung davon rauben, und der wird ihm verweigert. Somit kann er wohl niedergeworfen, aber nicht besiegt werden, und es bleibt bei dem, was er als Gottes Ratschluss schon mehr als einmal ausgesprochen hat: „Ich soll nun einmal schuldig sein . . . wenn ich mit Schnee mich wüsche und mit Lauge meine Hände reinigte, so würdest Du mich in die Grube werfen, dass meine Kleider sich vor mir ekelten[6])“; „— Du suchest nach meiner Sünde, obgleich Du weisst, dass ich nicht schuldig bin —“[7]); „das bargst Du in Deinem Herzen, ich weiss, dass Solches Dein Vorsatz war . . . wäre ich gerecht, so sollte ich mein Haupt nicht erheben —“[8]); er hat ihn befeindet, „obgleich kein Frevel an seinen Händen und sein Gebet rein ist“[9]), und so geht es fort bis zu der unverblümten, wenn auch unausgesprochenen Anklage in c. XXXI. Das bleibt alles in seinem vollen Rechte. Furcht vor dem Richter kann wol ein Geständniss erpressen,

---

1) c. IX. 2. 3. 2) v. 14. 3) v. 16. 4) v. 15. 5) v. 20. 6) v. 29—31. 7) c. X. 6 f. 8) v. 13. 15 b. 9) c. XVI. 17.

aber den inneren Widerspruch nicht beschwichtigen. Und als wenn Gott die Rolle des ungerechten, gewalttätigen Richters auch völlig zu Ende spielen sollte, schlichtet er dann nachträglich den menschlichen Streit zu Hiob's Gunsten und überhäuft ihn mit Geschenken, als wenn er damit seine Nachgiebigkeit belohnen und sein Schweigen für die Zukunft erkaufen wollte[1]. — Will man einwerfen, jene Stellen seien zu weit entlegen, als dass ihre Kraft sich hier noch bemerklich machen könnte, so muss ich erwidern, dass sie nur dann ihre Kraft verlieren könnten, wenn entweder das Selbstbewusstsein Hiob's ein anderes geworden, oder er selbst zu einer Lösung hindurchgedrungen wäre. Das erstere ist nicht der Fall, denn alle Momente der alten Seelenstimmung finden sich in cc. XXIX—XXXI noch vor. Ebendeshalb aber, und weil man unwillkürlich jene Consequenzen empfand, ist es um so leichter erklärlich, dass man sich so sehr bemüht hat, in c. XXVIII Lösung und vorläufigen Widerruf zu finden. Dass dies unmöglich sei, haben wir oben (S. 6—8) nachzuweisen versucht.

Aber andrerseits wird wiederum geleugnet, dass die Reden Jahve's so schroff abweisend gehalten seien: man will darin auch eine positive Belehrung Hiob's finden, die geeignet sei, ihn zu beruhigen und als Antwort auf seine stürmischen Fragen zu dienen[2]. Aus der Menge der für ihn ungelösten Rätsel in der physischen Welt solle Hiob den Schluss ziehen, dass es solche auch in der moralischen Welt gebe; da sich dort Gott als der weiseste und mächtigste zugleich erweise, solle Hiob dasselbe auch für jene Sphäre annehmen; ja aus der Liebe, die Gott allen Geschöpfen gegenüber beweise, solle er auf einen Liebesratschluss auch in seinem Schicksale schliessen.

Von alledem ist jedenfalls in den Worten jener Capitel gar nichts enthalten. Sie geben weiter nichts, als eine Exposition des Wesens Gottes nach den beiden Seiten seiner Weisheit und seiner Macht, verglichen mit dem des Menschen Hiob[3].

---

1) Vgl. Hengstenberg S. 25. „Hiob behält den Stachel der Unbegreiflichkeit der göttlichen Führung im Herzen, ein Schade, der durch vierzehntausend Schafe u. s. w. nicht ersetzt werden kann."

2) Dagegen auch Studer S. 703 f.

3) Mit vollem Rechte betont dies Volck S. 25.

Dieser Vergleich mit Hiob ist dazu so consequent durchgeführt, dass es deutlich ist, wie jene Eigenschaften Gottes zunächst nicht einmal absolut, sondern nur in dieser Relation hervorgehoben werden sollen; als Zweck der ganzen Ausführung ergibt sich also um so klarer die blosse Abweisung und Demütigung Hiob's unter Verweigerung eines Aufschlusses irgend welcher Art. Unter diesen Umständen ist gewiss Studer's Vorwurf völlig gerechtfertigt, dass man dem supponirten Gedankengang des Dichters durch willkürliche Ergänzungen nachhelfen wolle, dass man ihm den Verstoss zumute, gerade das, was zum richtigen Verständniss am nötigsten war, nicht gesagt zu haben [1]). Aber wollte man auch noch so tiefen Sinn in den herrlichen Fragen der Jahvereden suchen, wollte man alle jene Schlüsse aus denselben zugeben und die gewünschte Lösung darin finden, so würde diese doch weder den Fragen, die das Buch stellt, gerecht werden, noch liesse sie sich aus des Dichters formaler Anordnung begreifen. Das Erstere nicht, weil eine solche, durch Abstraction gewonnene Resignation viel zu schwach wäre, um Seelenstürme, wie die Hiob's, zu besänftigen, Stürme, die, wie schon oben bemerkt, der Dichter nicht erregt haben würde, wenn ihm zu ihrer Beschwichtigung keine wirksameren Mittel zur Verfügung gestanden hätten. Der formalen Anordnung nach wird diese Lösung durch c. XXVIII unmöglich gemacht. Enthielte dieses wirklich, wie die meisten Neueren annehmen, eine weise Resignation Hiob's betreffs der Weisheit, in Gestalt der rechten Scheu vor Gott und im Meiden des Bösen, so hätte er selbst diese Lösung gefunden, sie stände also in den Reden Gottes ganz überflüssig da. Enthält dagegen

---

1) Der Schein, dass eine solche Hervorhebung der Liebe Gottes in den Reden Jahve's vorliege, stützt sich auf nichts anderes, als auf das Objekt der Fragen Gottes von c. XXXVIII. 39 an. Da dieselben sich von hier an auf die Tierwelt, auf lebende Wesen beziehen, so nimmt damit Gottes Tun von selbst einen ethischen Zug an und muss ihn annehmen. Dennoch liesse sich ein Zug der Liebe Gottes nur in dem einzigen Verse XXXVIII. 41 (39 f.) entdecken, wonach Gott den jungen Raben, die zu ihm schreien, Speise gibt. Sollte es dem gegenüber nicht ebenso berechtigt sein, auf Grund von c. XXXIX. 17, der stiefmütterlichen Behandlung des Straussen, zu behaupten, dass auch Gottes gelegentliche Lieblosigkeit in diesen Reden hervorgehoben werde?

das Capitel, wie wir nachzuweisen gesucht, nichts weiter als die vorläufige Bankerotterklärung Hiob's, verbunden mit einem bittern, vorwurfsvollen Seitenblick auf die Selbstsucht und Lieblosigkeit Gottes, so hat sich der Dichter mit vollem Bewusstsein die Möglichkeit jener Lösung abgeschnitten, indem er sie im voraus Hiob's schwerem Tadel unterwarf.

Sonach stimmen wir in dem unmittelbaren Resultate der Untersuchung mit Studer völlig überein: Die Reden Jahve's genügen in keiner Weise der Aufgabe, welche ihnen von der neueren Kritik fast einstimmig zugemutet wird, dass sie nämlich unmittelbar auf c. XXXI als Antwort und Widerlegung Hiob's, soweit dieselbe erfordert wird, folgen sollen. Sie genügen dieser Aufgabe so wenig, dass es unmöglich des ursprünglichen Dichters Absicht gewesen sein kann, ihnen diese Rolle zuzuteilen.

Damit bleibt für Studer nichts übrig, als sich für die Unechtheit der Reden Jahve's zu entscheiden. Dem aesthetischen Wert derselben, so sagt er, geschehe ja dadurch kein Eintrag, und wenn wir in Folge dessen statt blos eines vorzüglichen Dichters deren zwei erhalten, so solle uns das nur freuen. Auch wir wissen es recht wohl zu schätzen, wenn uns durch kritische Ergebnisse der Reichtum der hebräischen Literatur erschlossen wird, wenn einzelne Reden oder ganze Abschnitte der prophetischen Bücher, wenn Lieder oder Klagegesänge den überlieferten Verfassern abgesprochen werden müssen und uns damit als vereinzelte Proben neuer Dichter oder Schriftsteller dienen. Aber ist das betreffende Stück nur eine Interpolation, an sich unfertig und unselbständig, ein Glied nur eines grossen Organismus, dann scheint es uns ein recht leidiger Trost, dass wir bei dieser Gelegenheit wenigstens die Bekanntschaft eines neuen Dichters machen. Aber im Grunde handelt es sich hier natürlich nicht um angenehm oder unangenehm, sondern um eine wissenschaftliche Notwendigkeit, der wir uns unbedingt zu fügen hätten, wenn sie einmal nachgewiesen wäre. Dass dies geschehen, müssen wir entschieden leugnen, vielmehr werden wir zu beweisen suchen, dass die Schwierigkeiten, welche der Unechtheit der Jahve-Reden im Wege stehen, ebenso unüberwindlich sind als diejenigen, um derentwillen Studer sie verwirft[1]).

1) Nur beiläufig berühre ich ein nebensächliches Moment, das Studer

Die Reden Jahve's können nicht unecht sein, weil das ganze Buch auf sie hinweist und auf sie zugeschnitten ist. Der Streit, der in dem Buche Hiob ausgefochten wird, dreht sich durchaus um Gottes Prärogative, um die Weltregierung und deren Handhabung. Ob Gott gerecht oder ungerecht sei, das ist im letzten Grunde die Frage, und will man sie weiter zuspitzen, so handelt es sich endlich darum, ob Gott sei oder nicht [1]. Auf der einen Seite stehen Gottes unberufene Advocaten, die seine Erscheinung zum Gericht herbeiwünschen [2], auf der andern Seite ein Mensch, der sich hin und her windet zwischen der Stellung des ungerecht Befeindeten und des Schützlings Gottes und wiederum seine Erscheinung ersehnt: bei so dramatischer Anlage des Ganzen ist Gott selbst einer der am meisten Beteiligten, eine mitleidende und mithandelnde Person, er muss endlich erscheinen, um seine eigne Sache zu wahren, vor allem auf dem Boden der Theophanieen, der Selbstoffenbarung Gottes, im Alten Bunde.

Dass der Dichter selbst es nicht anders gemeint hat, beweisen alle einzelnen Teile des Buches. Klar ist dies vor allem hinsichtlich des Prologs, in dem ja Gott nicht nur bereits eingeführt ist, sondern eben als der dasteht, welcher die ganze Sache in Scene setzt, der den Streit mit grösster Aufmerksamkeit verfolgt, bis das erwartete Ziel erreicht ist, um dann einzu-

---

S. 706 gegen die Echtheit anführt, den Namen Jahve in den einführenden Worten c. XXXVIII. 1. c. XL. 1. 2. 6. Gerade die regelmässige Wiederkehr dieses Namens in allen grösseren und kleineren Abschnitten, die zu dem Rahmen des Buches in seiner jetzigen Gestalt gehören, beweist für die Ursprünglichkeit dieser Anordnung. Hätte eine solche bewusste und sinnvolle Unterscheidung nicht bereits vorgelegen, so wäre schwer einzusehen, wie ein Interpolator oder gar nach Studer eine Anzahl von Interpolatoren auf eine so regelmässige Ausnahme hätte verfallen sollen. Aus dem Vorkommen des Namens in diesen Abschnitten auf deren Unechtheit schliessen, heisst das zu Beweisende als bewiesen schon voraussetzen.

1) Vgl. Merx S. XII. „So endet der Dichter seine Reflexionen wie Jeder, der dieselben Reflexionen anstellt, mit reinem Nihilismus, denn einen Gott annehmen, der so ist, wie ihn hier der Dichter denkt, und keinen Gott überhaupt annehmen, ist gleichbedeutend."

2) Vgl. c. XI. 5. 6.

greifen und Halt zu gebieten. Wird aber auch dieser mit Studer als unecht verworfen, so ändert dies nichts an der Sache. Denn das ganze unzweifelhaft echte Buch Hiob weist ebenso wie mit dem Finger auf die Erscheinung Gottes hin, ja kein Moment des ganzen Streites ist so sorgfältig vorbereitet, so ausgiebig im voraus schon benutzt, wie gerade dieses.

Ein kurzer Ueberblick des Hauptinhaltes der Reden Hiob's wird dies am besten beweisen. Das einzige Motiv des dritten Capitels ist die Klage über unerträgliche Leiden, ohne Beimischung eines andern Gefühls. In cc. VI und VII herrscht neben der Erwiderung auf Eliphas' erste Rede durchaus vor die Anklage gegen Gott, den Urheber seiner Leiden, seinen Feind. Nur ganz flüchtig taucht in zwei Worten am Ende des siebenten Capitels, v. 21, die Ahnung auf, dass Gott doch wol noch in einem andern Verhältnisse zu ihm stehen, dass ihn einst sein Verfahren mit Hiob gereuen möge: „Und suchst du mich dann, so bin ich nicht mehr." Von nun an hält und klammert er sich immer fester an den Gottesgedanken, und deutlich ist es, dass gerade darin Hiob's Ueberwinden und Bewährung im Streite, trotz seiner Versündigung, zu suchen ist. Gott befeindet ihn, liegt mit ihm in Fehde: er, Hiob, will den Kampf aufnehmen und im Vertrauen auf die gerechte Sache mit ihm ausmachen. Im neunten Capitel zuerst im Hinblick auf Gottes Uebermacht zurückgewiesen, taucht dieser Gedanke zum Schlusse desselben und in Capitel X von neuem und mit grösserem Nachdruck auf. Vielleicht dass Gott ihn freundlich anhören und nicht erdrücken möchte: unter dieser Bedingung stellt er seine Fragen und bittet flehentlich um Antwort. Dann aber fällt er wieder in die alten Klagen und Anklagen zurück. — Der immer heftigere Angriff der Feinde fordert gebieterisch, dass er sich auch gegen sie wende, c. XII. Indem er (Anfang des c. XIII) sie warnt vor Gottes Züchtigung, wenn sie mit Lug und Trug seine Sache verteidigen wollen, stärkt sich in ihm die Ueberzeugung, dass er doch bei Gott zuletzt Gerechtigkeit und Hülfe finden werde, und er fordert diesen nun geradezu auf zu erscheinen und ihm Rede zu stehen. Aber wie in der vorigen Rede lässt ihn die Aufzählung seiner Fragen sogleich wieder in die Klage und Anklage zurückfallen. — Einen mächtigen Schritt macht er dann

in cc. XVI und XVII. Noch immer zwar erscheint ihm Gott als Feind, aber zugleich den Freunden gegenüber als Zeuge und Bürge seiner Gerechtigkeit. Gott kann ihn zwar schuldlos verfolgen, aber er kann als der wahrhaftige die Anerkennung seiner Gerechtigkeit nicht verweigern, und so „tränt denn sein Auge zu Gott, dass er Recht schaffe dem Manne gegen Gott“ und entscheide zwischen dem Menschen und seinem Nächsten; dass er sich für Hiob bei sich selbst verbürge, da kein Andrer in seine Hand einschlage [1]). — Ueber diese unmittelbare Aufforderung hinaus gibt es nur noch eine Steigerung: die Erlangung der moralischen Gewissheit, dass Gott erscheinen müsse und werde, um für seine Sache einzutreten, dass, wenn nichts anderes, doch sein höchstes Gut, die Ehre, die Anerkennung seiner Gerechtigkeit, ihm werde gerettet werden. Und diese Stufe wird erreicht in der folgenden Rede Hiob's, dem XIX. Capitel, und dort wächst sie folgerichtig hervor aus der Betrachtung Hiob's, dass er von allen Menschen ohne jede Ausnahme verlassen sei. Wer die vielberufene Stelle c. XIX. 25—27 in diesem Sinne auffasst, wird unmöglich bezweifeln können, dass der Dichter den Streit endlich durch Gott selbst will entscheiden lassen, und dass es also irgend welcher Reden Jahve's entschieden bedarf [2]). Aber auch in den drei vor-

---

1) Die berühmte Appellation von Gott an Gott. c. XVI. 20. 21. XVII. 3.

2) Diese Auffassung der Stelle gewann eine Zeitlang der andern den Vorsprung ab, wol vor allem durch die vortreffliche Schrift von Stickel: In locum de Goële commentatio, Jenae 1832. Dass seitdem die Beziehung auf die Unsterblichkeit sich wieder mehr und mehr Anhänger gewinnt, ist nicht zu verwundern. Die neuerdings beliebte Redaction des Buches Hiob lässt das im Grunde doch unabweisliche Bedürfniss irgend welcher positiven Lösung am Schlusse unbefriedigt: um so leichter ist man geneigt, eine solche oder einen Ersatz dafür zu suchen, und findet ihn dann in unsrer Stelle in einer Auffassung derselben, der wenigstens die sprachliche Möglichkeit nicht abgesprochen werden kann. Natürlich können wir hier nicht näher auf die Gründe für und wider eingehen; doch möge man uns gestatten, die Hauptpunkte, welche uns zur entgegengesetzten Entscheidung zwingen, kurz anzudeuten. Ein Grund von Gewicht für dieselbe liegt schon in dem oben angegebenen Fortschritt innerhalb der Reden Hiob's, der hier seinen Gipfel sucht. Ferner:

1. Was Hiob hier ausspricht, ist dem Wortlaute nach völlig ge-

hergehenden Reden Hiob's ist die Steigerung, die immer grössere Verdichtung und Klärung seiner Hoffnung so deutlich vom Dichter

---

wisse *Erkenntniss*; von *Ahnung* kann dabei keine Rede sein. Wäre die Unsterblichkeit hier von Hiob *erkannt*, so wäre sie bei Abfassung des Buches volles Eigentum des Dichters gewesen. Wäre sie dies gewesen, so müsste sie zur abschliessenden Lösung des Buches verwendet sein; die Frage hätte anders formulirt werden müssen; ein so schneidender Conflict, wie er im Buche Hiob vorliegt, wäre unmöglich gewesen.

2. Wäre die Unsterblichkeit hier erkannt, so müsste diesem Gedanken eine Folge gegeben werden, wie diese in der Erscheinung Gottes für die andere Auffassung liegt. In *dieser* Auffassung übt aber die Stelle keinerlei Einfluss auf die Entwicklung des Streites.

3. Auch Hiob selbst erscheint wol durch die sichere Aussicht auf Gottes Entscheidung im Folgenden beruhigt, seine Vorstellungen aber über sein und aller Menschen endliches Schicksal bleiben nach wie vor dieselben, die von dem alles verschlingenden שְׁאוֹל vgl. c. XXI. 13. (auch das Wort שְׁאוֹל) v. 23—26. c. XXIV. 24. c. XXX. 23. (Gegen Ewald u. Dillmann).

4. Auch der Epilog weiss nichts davon, setzt vielmehr Hiob's Glück eben nur in ein langes Leben und in einen Tod alt und „*lebenssatt*". c. XLII. 16. 17. Das Buch erhält durch das Bewusstsein, dass kraft c. XIX. 25—27 noch eine Scene jenseits vor sich gehen müsse, in höchst unangenehmer Weise einen doppelten, hohlen Boden, die Composition wird dadurch empfindlich gestört.

5. Die Unsterblichkeits-Idee findet keine Stütze im übrigen Buche. Dass der Gedanke an sie rein speculativ und hypothetisch aufgestellt werden konnte, wie es in c. XIV geschieht, ist allerdings ein Fortschritt zu ihr hin. Aber deutlich ist, dass sie hier nur die Bestimmung hat, dem Elend des Menschen zur Folie zu dienen, wovon es sich desto schwärzer abhebt. Sie wird in v. 7—10, 16—22 so weit weggeworfen, ihr Gegenteil als nackte Tatsache der müssigen Speculation gegenüber so schroff betont, dass sie unmöglich in c. XIX zur Gewissheit kann geworden sein. Uebrigens handelt es sich auch in c. XIV. 13—15 nur um *den* Gedanken, dass Gott ihn aus dem שְׁאוֹל, nachdem sein Zorn verraucht sei, zu neuem diesseitigen Leben wieder hervorriefe. In c. XVI. 18 könnte man nur durch schweres Missverständniss eine Andeutung der Unsterblichkeit finden; nur Anerkennung seiner Unschuld selbst nach dem Tode verlangt er dort. — Das Gegenteil, dass überall die Anschauung vom שְׁאוֹל herrscht, bedarf nicht erst des Nachweises.

5. Auch die unmittelbar folgenden Verse 28—29, die Warnung der Freunde vor göttlicher Strafe, stehen in logischer Verbindung nur

betont, dass er sie unmöglich ohne eine Realisirung lassen kann. Um ferner keinerlei Zweifel mehr übrig zu lassen, schliesst Hiob seine Reden ab wiederum mit einer unmissverständlichen Herausforderung Gottes zum Streit, aus der Studer nur durch eine exegetische Gewalttat den oben (S. 5. Anm. 3.) berührten, ganz unmöglichen Sinn gewinnt.

Es muss demnach die Einführung Gottes zur Entscheidung der Sache in des Dichters Absicht gelegen haben, es muss also der Kreis der Reden durch eine Rede Jahve's von Anfang an abgeschlossen gewesen sein. Wirklich finden wir solche an dieser Stelle, einen Abschnitt von grossartiger dichterischer Schönheit, vollkommen des übrigen Buches würdig, wenn nicht sein Glanzpunkt; der formelle Abschluss des Buches wird durch dieselbe in geschicktester Weise eingeleitet: wie kann da unser Urteil anders lauten, als „die Reden Jahve's sind echt, müssen echt sein.“ Anzunehmen, dass diese unechten an Stelle früherer echter Reden getreten seien, wäre doch ein verzweifeltes Mittel.

Wir scheinen damit in ein unlösbares Dilemma geraten zu sein, und doch liegt die Lösung nahe genug. Allerdings muss Gott auf die Bitten seines Knechtes Hiob erscheinen, allerdings verlangen die Fragen, die Hiob an Gott richtet, unbedingt eine Lösung, aber — beides braucht nicht mit einander vereinigt zu sein. Das war eben unser Schluss, dass die Reden Jahve's der Aufgabe nicht genügten, die man ihnen zumutet: wie, wenn der Dichter selbst nicht entfernt daran dächte, gerade ihnen diese Aufgabe zu stellen? Hatte der Dichter eine positive Lösung der gestellten Frage zu geben, also eine neue Erkenntniss mitzuteilen, so brauchte er sie keineswegs Gott in den Mund zu legen, vielmehr konnte er die von einem Menschen gefundene auch von einem Menschen aussprechen lassen [1]). Ja noch mehr: es konnte dem fein fühlenden Dichter sogar anstössig erscheinen, seine Lö-

mit der Erscheinung Gottes zum Urteil und der Ehrenrettung Hiob's, nicht mit dem jenseitigen Wiederaufleben Hiob's, das nur diesen anging, den Freunden unbekannt bleiben musste.

1) Der oft ausgesprochene Satz, der Dichter wolle durch die Widerlegung der Freunde eben anzeigen, dass ein Mensch die Lösung der Frage zu finden nicht im Stande sei, ist durch nichts zu beweisen.

sung als direkte Offenbarung der höchsten, der unendlichen Weisheit hinzustellen, und in jedem Falle musste es Gottes unwürdig erscheinen, dem Menschen gegenüber eine Beweisführung zu übernehmen, in verstandesmässiger Weise Belehrung über eine gestellte Frage zu erteilen. Und wenn Hiob für den Fall einer Disputation mit Gott mit Recht die Forderung gestellt hatte, dass Gott ihm gleichsam wie seines gleichen, nicht überwältigend und erdrückend, gegenübertrete, so konnte doch ein einsichtsvoller Dichter sich nicht verhehlen, dass er sich mit Erfüllung dieser Forderung der poetischen Mittel beraube, welche ihm für die Einführung Gottes zu Gebote standen. So konnte der Dichter nicht nur die Rolle der Widerlegung Hiob's und der Beantwortung seiner Fragen einem Menschen zuweisen; er musste dies vielmehr als das einfachste und natürlichste ansehen. Gerade indem Hiob, der sich vermessen, aus dem Kampfe mit Gott selbst als Sieger hervorzugehen, von einem Menschen zum Schweigen gebracht wurde, konnte die Selbsterkenntniss, die Demut in ihm geweckt worden, welche allein es Gott ermöglichte, sich zu ihm herabzulassen, sein reuiges Bekenntniss hervorzurufen, die Ruhe seines Innern völlig wiederherzustellen; den endlich Bewährten dann auch anzuerkennen, seinen Sieg über die Freunde zu bestätigen, und sein Leiden von ihm zu nehmen. Dies Alles leisten die Reden Jahve's ohne Zweifel; es kommt also nur darauf an, dass vorher die Hauptfragen Hiob's beantwortet werden: warum das Leiden über ihn gekommen sei, worin seine Sünde bestehe, und dass so die Gerechtigkeit Gottes gegen Hiob's Anzweifelungen aufrecht erhalten werde[1]).

---

1) Verfehlt scheint uns die Auffassung der Reden Jahve's bei Volck. Er geht von dem Postulat aus, dass in ihnen der Angelpunkt des ganzen Buches liegen müsse (S. 18). Da nun aber in ihnen keinerlei neue Wahrheit oder Lehre ausgesprochen wird, so muss ihre Existenz an sich, das Erscheinen Gottes als solches, das Ziel des ganzen Buches sein, und seine Lehre, dass nur in der Offenbarung Gottes der Mensch zu wahrem Frieden und wahrer Ruhe gelangen könne (S. 20). Höchst unglücklich unterscheidet er dann den ausserisraelitischen Standpunkt Hiob's etc. von dem israelitischen des Verfassers (im Prolog) und lässt das Buch gleichsam missionirend sich an den Nichtisraeliten wenden; dass, was Hiob geplagt, eines Israeliten Seele ebenso beunruhigt habe,

Jeder sieht, worauf ich hinaus will: die moderne Construction des Buches Hiob enthält eine Lücke, welche unser Text durch die Reden Elihu's ausfüllt. Angesichts der grossen Schwierigkeiten, die jener Construction im Wege stehen, fordern diese Reden gebieterisch sorgfältige Beachtung und wollen ernstlich darauf geprüft sein, ob sie nicht auch im Gedankengang jene Lücke ausfüllen, d. h. den eben genannten Anforderungen im Sinne des Dichters Genüge tun. Wird diese Frage verneint, so dürfte ein Ausweg aus diesem Dilemma kaum gefunden werden. —

An der Hand des Studer'schen Aufsatzes schreiten wir nunmehr weiter fort zu dem vierten und letzten Abschnitt, der den Prolog und Epilog des Buches einer kritischen Beleuchtung unterzieht.

Studer beginnt diesen Abschnitt mit einer rhetorischen Aufzählung sämmtlicher alten Einzeleinwürfe gegen den Prolog (und Epilog), fünf an der Zahl, die er mit einem nachdrucksvollen „Allein es verfing nicht —, umsonst machte man geltend“ etc. einführt. Alle diese Bedenken werden damit als vollgültig und gewichtig hingestellt; von den Widerlegungen heisst es nur, dass man jene Bedenken „für unbedeutend ausgegeben, entschuldigt, beschönigt“ habe, „nur damit der schöne architektonische Bau des Gedichts nicht Schaden leide, und weil ohne jene erzählenden Capitel das Ganze ohne Anfang und Schluss und dem Leser unverständlich wäre“. So wenig nun eine eingehende Widerlegung dieser einzelnen Bedenken dem Zwecke unserer Arbeit entspricht, so überflüssig sie angesichts so gründlicher Widerlegungen wie die Dillmann's u. A. scheinen könnte: so muss doch ein Verfahren, wie das Studer's

---

sei sehr unwahrscheinlich (?) (S. 27. 28). Er übersieht dabei, wie sehr sich göttliche Offenbarung noch von dieser Erscheinung, „die Gegenwart Gottes, deren das Volk Israel geniesst“ und die Herzensgemeinschaft mit Gott sich von diesem einmaligen Schauen unterscheidet. Dass Hiob erst bei Gottes Erscheinen sich völlig beruhigt, lassen auch wir stehen. Aber der Schwerpunkt des Gedichtes wird verlegt, wenn man nicht vor allem die Lösung, welche ja auch Volck in den Reden Elihu's findet, betont. Viele richtige und scharfe Beobachtungen Volck's verlieren durch diesen Mangel an Gewicht.

an dieser Stelle, entschieden zurückgewiesen werden. Wenn er hier ebenso wie zu c. XXXVIII. 1. (S. 706. Vgl. übrigens unsere Anm. dazu S. 22), und c. XXVIII. 28 (S. 697) den Gottesnamen Jahve als „dem ächten Buche Hiob fremd“, in ihm „geflissentlich vermieden“ gegen die Aechtheit anführt, so wäre es doch wol der Mühe wert gewesen, diese Behauptung gegen die Stelle c. XII. 9 zu verteidigen. Dasselbe gilt von dem Tode der Kinder, verglichen mit c. XIX. 17. Mochte Studer die Versuche, jene Stelle anders zu erklären (vergl. aber dazu Dillmann, und Kamphausen in Buns. Bibelw.), übergehen; jedenfalls bedurfte es wol erst eines Nachweises, dass auch den Stellen c. VIII. 4, c. XXIX. 5 gegenüber dieses Bedenken sein Gewicht behalte. (Seltsamer Weise erspart sich diesen Nachweis auch Knobel: de carminis Iobi argumento etc. mit Hülfe der lakonischen, uns ganz unverständlichen Warnung: Praeterea cave locos cc. VIII. 4. XXIX. 5 contra afferas.) — Im Uebrigen ist das Verhältniss des Prologs und Epilogs zu dem Kerne des Buches gar nicht beachtet. Die ersteren Stücke sind episch gehalten und operiren darum mit Personen und Handlungen, durch welche die Gedanken und Gesinnungen gleichsam symbolisch dargestellt werden. Die Reden dagegen gehen dialektisch vor, sie operiren mit Gedanken und Worten und legen das Gewicht auf den geistigen Gehalt, nicht auf das Sinnbild. Das entscheidet alle übrigen Bedenken. Was würde wol der Dichter des Buches sagen, wenn er erführe, dass er mit den sieben Tagen und Nächten stummen Dasitzens für manche Leute den Ausbruch der Verzweiflung seines Helden noch nicht genügend vorbereitet habe! Würde er nicht mit vollem Rechte über die Unempfindlichkeit mancher Kritiker Klage führen? — Mit den Opfern geht es ähnlich. Sie müssen in Prolog und Epilog die Frömmigkeit durch Handlungen repräsentiren; die Reden dagegen stehen ganz auf der geistigen Höhe der prophetischen Zeit, der der Verfasser wirklich angehört, und produciren die Frömmigkeit von innen heraus. So steht auch c. XXXI auf einem Standpunkt, der die Berufung auf die Erfüllung äusserer Religionspflichten nicht erst nötig hat. Jedenfalls aber wussten die Freunde recht wol, was sie taten, wenn sie einen Aussätzigen nicht zum Altar schickten. (!!) — Aus ähnlichen Gründen findet der Satan in den Reden keine Stelle (vgl.

übrigens darüber weiter unten); auf die biblisch-theologische Erörterung brauchen wir um so weniger hier einzugehen, da sich neuerdings die Ueberzeugung von dem hebräischen Ursprung und der vorexilischen Existenz der Satansidee immer mehr Bahn bricht (vgl. auch Kosters: Het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie onder Israël. Theologisch tydschrift. Leiden 1876. I. II.) Besonders möchten wir als Uebergang zu der Idee auf den appellativischen Gebrauch des Wortes in der unzweifelhaft vorexilischen Geschichte Bileam's (vgl. auch Graf Die geschichtlichen Bücher des A. T. S. 111 f.) hinweisen, wo der מַלְאַךְ יְהוָה sich aufstellt לְשָׂטָן לוֹ (Num. XXII. 22. 32). (Uebrigens halten wir die vorexilische Abfassung des Buches Hiob aus vielen Gründen für unwahrscheinlich; vielmehr glauben wir es in den Anfang des babylonischen Exils verlegen zu müssen.) — Unter solchen Umständen, meinen wir, darf man wol den Vorwurf, blos zu entschuldigen, zu beschönigen solange abweisen, bis er bewiesen ist. —

Soviel nur zur notgedrungenen Abwehr. Der Bestimmung unseres Aufsatzes gemäss ziehen wir übrigens nur diejenigen Bedenken in nähere Erwägung, welche aus dem innern Zusammenhang mit dem übrigen Buche, aus der Idee desselben, hergeleitet sind[1])

---

1) Dieselben finden sich schon bei Stuhlmann (S. 36. 37) in so interessanter Fassung, dass deren Mitteilung mir nicht überflüssig erscheint. Er sagt:

„Der Dichter hat den unleugbaren Zweck zu lehren, dass sich die Dunkelheit in den göttlichen Fügungen durch menschliche Weisheit nicht aufklären lasse; und derselbe Dichter sollte einen Prolog zu seinem Werke geschrieben haben, worin er die Ursache anzeigt, warum dem Hiob ein unverdientes Leiden zugeschickt sei? Wie unwahrscheinlich!

— „Der Dichter stellt in der Person des Hiob einen vermessenen Tadler der göttlichen Vorsehung auf, und weiset den Gegnern Hiob's das Geschäft an, die Ehre Gottes auf alle ersinnliche Weise, sogar mit Partheilichkeit wider Hiob, zu vertheidigen; und derselbe Dichter sollte in einem Epilog dem Jehovah das Urtheil in den Mund legen, Hiob habe besser geurtheilt, als jene? Nur einer, der den Dichter gänzlich missverstand, konnte so etwas schreiben.

„Der Dichter redet im ganzen Werke auf das erhabenste von Gottes tiefer Weisheit nnd allumfassender Erkenntniss; und derselbe Dichter sollte einen Vorbericht geschrieben haben, nach welchem ein Engel, und noch dazu ein Engel von sehr verdächtigem Charakter,

In Art und Reihenfolge der Behandlung werden wir vielfach von Studer abweichen, zugleich auch von blos negativen Ergebnissen zu eigenen Positionen fortschreiten. Den Prolog glauben wir gesondert betrachten zu müssen: erst ganz zu Ende werden wir auf den Epilog Rücksicht nehmen.

Mit vollem Rechte wirft Studer zuerst die Frage auf, wie es mit der Harmonie des Prologs und der Dichtung in ihrem Kerne stehe, oder anders ausgedrückt, ob Prolog und Reden wesentlich auf dasselbe Ziel gerichtet sind? Studer glaubt dies verneinen zu müssen. Unzweifelhaft gibt der Prolog eine Antwort auf die Frage, warum Hiob leide — welches diese Antwort sei, wollen wir zunächst auf sich beruhen lassen. Diese Antwort nun stimme zwar mit dem Gehalte der Gespräche, mache aber keineswegs den Kern und Mittelpunkt derselben aus; vielmehr liege dieser in der Bestreitung der traditionellen Vergeltungslehre. Aber diese Auffassung des Zweckes unsres Buches, wie sie auch de Wette, Hirzel, Olshausen, Renan etc. vertreten, ist leicht zu widerlegen.

Zwar findet sich jene Bestreitung oder, richtiger gesagt, Berichtigung und Beschränkung in unsrem Buche; aber sie fällt nur auf dem Wege als vorläufiger Gewinn ab, das Ziel liegt darüber hinaus und muss darüber hinaus liegen. Die Widerlegung jener crassen Vergeltungslehre, „die kein unverdientes oder zweckloses[1]) Leiden der Frommen und keine Straflosigkeit der Sünder zugeben will", ist ja objectiv mit dem ersten Falle gegeben, der jener Lehre widerspricht. Indem daher in Hiob's Leiden ein solcher Fall vorgeführt wird, beginge ja der Dichter den unverzeihlichen Fehler, das vorauszusetzen oder zu postuliren, was er erst beweisen will: alle Reden und Antworten des Buches wären damit eine überflüssige Zu-

---

Hiob's Betragen im Leiden richtiger vorhersicht, als Jehovah selbst? Welcher schneidende Contrast! —

„Der Dichter lässt in seinem Werke die Meinung, dass sich die Leiden der Guten endlich doch wieder auf Erden noch in Glück verwandeln, als der Erfahrung widersprechend ernsthaft widerlegen; und derselbe Dichter sollte seinem Werke die ausdrückliche Erklärung, dass der von ihm geschilderte Leidende zuletzt glücklich geworden sei, geflissentlich angehängt haben? Wie soll man das zusammenreimen?"

1) Muss denn ein solches zugegeben werden?

gabe. Man wird einwenden, dass ja die Freunde eben die Wahrheit des ihnen vorgehaltenen Faktums, der Gerechtigkeit Hiob's, bestreiten, dass also der Dialog keineswegs nutzlos sei, weil sie noch davon überführt werden müssten. Aber eine solche Ueberführung vollzieht sich weder in unsrem Buche, noch ist sie an sich, auf direktem Wege, überhaupt möglich. Die Tatsache, durch welche jene Lehre widerlegt wird, hier Hiob's Gerechtigkeit, ist der Natur der Sache nach zunächst nur Hiob's eigenster Besitz, ihm von seinem Selbstbewusstsein verbürgt: einem Andern kann sie auf keine Weise andemonstrirt, sondern höchstens auf Treu' und Glauben von ihm angenommen werden. Das Letztere tuen die Freunde nicht, weil — die Tatsache eben ihrer Theorie widerspricht, ihnen unverständlich bleibt; sie brauchen es ebensowenig den Beispielen gegenüber zu tun, die Hiob ihnen im Laufe der Gespräche entgegenhält. Auch werden sie nicht widerlegt, bekennen nicht ihr Unrecht vor Hiob, wenn auch wol heimlich bei dessen heiligen Beteuerungen ihr Gewissen sie mahnen mag: sondern sie hören auf dem Gipfelpunkte ihrer Angriffe auf zu antworten, weil, wie die Einl. der Elihu-Reden (cap. XXXII. 1) in schlagender Kürze es ausdrückt, „Hiob gerecht war in seinen Augen", d. h. weil er seine Versündigung nicht zugeben wollte, und damit jede Möglichkeit, dass er nachgebe, abgeschnitten war. Was in so verzweifeltem Falle zuletzt allein übrig bleibt, lehrt uns Studer selbst in drastischster Weise in der schon früher erwähnten neuen Auslegung von c. XXXI. 35 ff.[1]). Danach verweist Hiob jeden, der fortan ihm etwas anhängen wolle, einfach vor den Richter, um dort eine Anklage zu versuchen. Freilich etwas unlogisch und nicht unverdächtig: vielmehr er, Hiob, musste die Anklage wegen Verleumdung einbringen und hätte dann seine bürgerliche Ehre gerettet!! Aber auch die Freunde überzeugt, die Vergeltungslehre widerlegt?! — Für denjenigen freilich, der den Epilog für echt hält, bliebe noch das Zeugniss Jahve's. Allerdings unwiderleglich, aber doch wiederum nur Constatirung der Tatsache und somit eine petitio principii. Und wenn etwa der gläubige Leser von heute diese Entscheidung unbesehen als Gottes Ausspruch aufnimmt und sich daraufhin bescheidet:

1) S. 714.

konnte der Verfasser das auch von dem ersten Leser, seinem Zeitgenossen erwarten, der, selbst vielleicht noch Anhänger jener Lehre, das Buch mit kritischem Auge prüfte? Musste er nicht darauf gefasst sein, zu hören: „Was er nicht beweisen kann, legt er klüglich Gott selbst in den Mund"? Beweise, die an den Verstand appelliren, ihn zu dem gewünschten Zugeständnisse zwingen, sind es, die wir vom Dichter erwarten müssen. Ist ein solcher nun direkt und notwendig nicht zu erbringen, weil die Tatsache sich nicht andemonstriren lässt, so kann er doch indirekt und virtuell erbracht werden dadurch, dass die Möglichkeit, die Vernunftmässigkeit des fraglichen Faktums erwiesen wird. Wenn also ein Grund angegeben wird, warum auch der Gerechte leiden kann, so ist die Vergeltungslehre widerlegt, weil diese Möglichkeit in der göttlichen Weltregierung zur Wirklichkeit werden muss; so sind in unserm Falle die Freunde widerlegt, da ohnehin in Hiob's Falle alle äusseren Gründe für seine Gerechtigkeit sprechen. Bleibt aber so auch von diesem Standpunkte aus der Angelpunkt des ganzen Buches die Frage: „Warum kann der Gerechte leiden?", so ist die Widerlegung der Vergeltungslehre nur eines von vielen möglichen negativen Resultaten, welche, wie oben gesagt, auf dem Wege zum Ziele abfallen. Zu jenem eigentlichen Problem des Buches aber, wie es neuerdings fast allgemein als solches erkannt wird, ist der richtige Ansatz ohne Zweifel der, das Faktum selbst, das Leiden des Gerechten, als völlig gesichert zu Grunde zu legen; und da dies im Prologe geschieht, so hält sich dieser, zunächst freilich nur in der Formulirung des Problems, durchaus in der Richtung der Hauptschrift[1]).

---

1) Hier bietet sich wol die beste Gelegenheit, ein „untergeordnetes Moment", einen Nebenzweck, zu beleuchten, welchen Studer in dem eben besprochenen Passus dem Buche zuschreibt. Hiob soll danach auch zeigen, wie ein Aufgeben jener traditionellen Lehre .... nicht notwendig ein Versinken in Unglauben und Sittenlosigkeit zur Folge habe" (S. 708); ebendahin gehört (S. 714), dass Hiob die Reihe der Gespräche mit einer Darlegung der von ihm befolgten sittlichen Grundsätze etc. schliesse. Beides heisst die Sache auf den Kopf stellen. Wenn die Freunde Hiob Unglauben und Sittenlosigkeit vorwerfen, so schliessen sie dies nicht vorwärts aus der Leugnung jener Lehre, sondern rückwärts aus seinem Leiden, und wenn Hiob sich dagegen verteidigt, so hält er ihnen nicht vor, dass solche Leugner der Tradition auch tugendhaft, ihre Verteidiger lasterhaft sein können, sondern dass auch Tugend-

Aber wenn bei dieser Fassung des Problems die Tatsache des unverschuldeten Leidens notwendig zu Grunde gelegt werden muss, so erhebt sich wieder die Schwierigkeit, wie dieser Grund gelegt werden kann. Zwar Hiob fühlt ihre Realität in Herz und Gebeinen unwiderleglich, aber unter den Personen der Wechselreden ist er auch der einzige, der mit diesem Bewusstsein ausgerüstet ist. Die Freunde leugnen dieselbe gerade heraus, und Hiob ist, wie wir oben sahen, ausser Stande, sie ihnen zu beweisen. Und doch sind sie noch weit besser daran, als andere, als die Leser, für welche das Buch bestimmt ist. Jene haben die persönliche Bekanntschaft mit Hiob, ihre Freundschaft, die Einblicke in sein Herz, die sie zu tun Gelegenheit hatten, und haben somit die Stimme ihres Gewissens zum Gegner ihres Verstandes: sie laden eine Schuld auf sich durch ihre Leugnung. Dem Leser steht von dem allen nichts zu Gebote, ihm bleibt also die volle Berechtigung, sich auf die Seite der Freunde und der scheinbaren Wahrheiten, der scheinbaren Frömmigkeit zu stellen. Und doch: während die Leugnung der Freunde einen Nutzen bringt, da eine falsche Richtung in ihnen scheitern soll, so müsste dieselbe Position, von den Lesern eingenommen, alles, was der Dichter bezweckte, illusorisch machen;

---

hafte leiden, Bösewichter im Glücke leben. Ja, die Leugnung jener Tradition geht ihm erst aus seinem Leiden hervor. und seit er hülflos am Aussatze leidet, kann er sich doch kaum tätlich schwer verschuldet haben; auch gehen alle Anklagen der Freunde auf die Zeit vor dem Leiden zurück. Somit enthält c. XXXI auch nicht eine Darlegung seiner sittlichen Grundsätze, sondern einen möglichst vollständigen Reinigungseid gegenüber allen möglichen Verbrechen und Vergehungen, die er in der Vergangenheit könnte verübt haben. Allerdings beruht dabei die Vollständigkeit der Reihe auf Hiob's sittlichen Grundsätzen und erlaubt einen Rückschluss darauf; aber sie principiell darzulegen, ist nicht Hiob's Zweck. — Ein Anderes und durchaus berechtigt ist es, wenn H. Schultz, besonders S. 70 und Holtzmann S. 218, 224 ff. ähnliche Seiten an dem Buche im Sinne der Ueberschrift ihrer Aufsätze besonders stark hervorheben. Immerhin aber erscheint es wenigstens als missverständlich, wenn Holtzmann S. 226 das Ideal der Frömmigkeit, das kühn in Gegensatz tritt zu der conventionellen, ja zu dem als Offenbarung geltenden Dogma als den letzten Kern der räthselhaften Dichtung bezeichnet. Hat er doch vorher das Problem der Dichtung richtig erkannt und S. 214 einen daraus hervorgehenden Satz als den besten Theil des wirklichen Sachverhalts anerkannt.

er würde in den meisten Fällen einfach missverstanden werden, der erstaunte Leser würde erst am Ende des Buches erkennen, dass er bisher im Finstern getappt und würde, durch den Ausgang belehrt, in einer zweiten Lesung den Inhalt zu bewältigen suchen.

Um dies zu vermeiden, um den Leser auf den notwendigen Boden der Tatsache des unverschuldeten Leidens zu stellen, ist also ein Prolog unentbehrlich. Aber dafür genügte auch nicht die blosse Versicherung, dass die Sache so sei, wenn auch damit zu beginnen war, und wenn diese auch ausreicht, ehe die Leiden hereinbrechen. Denn selbst bei der stärksten Versicherung der Unschuld Hiob's, der aus Gottes eignem Munde, c. I. 8, blieb, wie wir oben schon hervorhoben, dem Leser noch immer der Protest auf Grund der Unmöglichkeit; legte doch der Dichter erst Gott dieses Zeugniss in den Mund[1]). So musste sich denn der Dichter — ob er darin schon einer festen Ueberlieferung folgte, oder nicht, lassen wir dahingestellt — entschliessen, schon gleich zu Anfang dem Leser eine plausible Erklärung für das Leiden Hiob's zu geben, nur um ihn zu zwingen, die grundlegende Tatsache des unverschuldeten Leidens anzunehmen, von welcher aus erst das „Warum?" des Buches ergründet werden konnte. Das ist die Bedeutung jener Scene im Prolog, dazu muss vor allem auch die Figur des Satans dienen[2]). Nur durch ihn wird die hier gebotene Erklärung eine plausible. Dass Hiob mit schweren Leiden heimgesucht wird, nur um zu erfahren, ob er darin bei Gott verharren oder von ihm abfallen werde, demnach, ob er blos um Lohn gedient habe oder nicht, wird erst erklärlich, wenn das erstere von irgend jemand angezweifelt, das letztere behauptet worden ist. Das kann Gott nicht, da er das Resultat im voraus kennt: dazu bedarf es einer zweiten Person, des Satans, der diesen Gegensatz erst constituirt. — Warum aber gerade diese Erklärung gegeben werden musste, das wird sich weiter unten ergeben. Zunächst halten wir fest, dass der Prolog, wie Dillmann es am

1) Nur als Dichtung konnte anfangs das Buch auftreten und will nur als Discussion eines streitigen Punktes gelten: kanonische, autoritative Geltung konnte es erst später gewinnen.

2) Etwas zu schroff fassen dies Merx S. XVIII. und Holtzmann S. 209.

richtigsten ausdrückt[1]), eine vorläufige Aufklärung der Leser über den Zweck Gottes enthält und als solche unentbehrlich ist.

So ist denn das erste feste Resultat unserer Untersuchung entscheidend gegen die Annahme der Unechtheit. Im Organismus des Buches entspricht der Prolog einem unabweisbaren Bedürfniss, entspricht ihm in der zweckdienlichsten, ja der einzig möglichen Weise. Fehlte er, so würde die ganze Verhandlung in der Luft schweben, das Grundproblem des Buches, warum der Gerechte leiden könne, jeder Grundlage entbehren[2]).

Somit scheint ja der Prolog mit dem übrigen Buche in der vollkommensten Harmonie zu stehen. Und doch entstehen gerade hier für die kritische Tradition die grössesten Schwierigkeiten, sobald wir weitergehen und das Verhältniss des Prologs nicht zu dem Problem, sondern zu der Lösung des Buches ins Auge fassen. —

Die Erzählung des Prologs kann an sich entweder dogmatisch oder rein historisch aufgefasst werden, d. h. sie kann entweder die Frage, warum der Gerechte leide, mit einem allgemeinen, aus ihr abgeleiteten Satze beantworten wollen, oder einfach berichten, welches die, gleichsam zufällige, Veranlassung der Leiden Hiob's gewesen sei. —

Dogmatisch aufgefasst würde nun der Prolog deutlich die

---

1) S. XXIV, auf dessen Ausführungen hier auch im Uebrigen verwiesen werden kann.

2) Auch darauf mag noch verwiesen werden, dass die geflissentliche Vermeidung jeder geschichtlichen und sachlichen Anspielung, besonders zu Anfang der Reden, vermuten lässt, dass diesem Bedürfniss schon genügt sei, ferner auf die erzählende Einleitung der arabischen Makamen, welche der Dichtungsart nach dem Buche Hiob am nächsten stehen. — Auch die Hypothese Studer's, Eröffnung des ursprünglichen Buches durch c. XXIX u. XXX, vermag diese Mängel nicht zu heben und zerfällt ohnehin in sich. Sie beginnt das Buch mit einem Rückblick auf eine Zeit, von der noch gar nichts bekannt ist; sie nimmt dem 3. Capitel die ihm eigne elementare Kraft eines ersten Ausbruches der Klage und verkennt völlig die Weichheit und Wehmut der abschliessenden, dahinsterbenden Klage in cc. XXIX. XXX, wie sie sich am schönsten in c. XXX. 31 charakterisirt. Sie reisst diese letzteren Capitel, wie oben (S. 4 ff.) bewiesen, aus ihrem notwentigen Zusammenhang und lässt zu Beginn des Buches den wichtigsten Faktor, die Feststellung der Unschuld Hiob's, ganz vermissen.

Lehre geben, dass das Leiden des Gerechten zur Bewährung, zur „Herausstellung und Erprobung" seiner Gerechtigkeit dienen müsse, und will man weiter fragen nach dem Zwecke dieser Bewährung, so kann die Antwort nur lauten: zur Ehre Gottes, dessen Diener der Gerechte ist[1]).

Eine Bedeutung des Leidens für den leidenden Gerechten selbst lässt sich aus dem Prolog in keiner Weise eruiren; höchstens könnte man, wie Delitzsch tut, durch Combination mit dem Epilog noch hinzufügen, dass der Lohn dieser Bewährung eine höhere Stufe, eine Vermehrung der Glückseligkeit sei, aber als Grund und Ziel des unverschuldeten Leidens kann man diesen Lohn in keiner Weise hinstellen.

Es fragt sich nun, ob diese durch dogmatische Auffassung des Prologs gewonnene Lösung wirklich die des Buches sei?

Für diesen Fall wäre der Gang desselben deutlich genug vorgeschrieben gewesen. Leiden auf Leiden mussten über Hiob hereinbrechen, unerschütterliche Standhaftigkeit von seiner Seite denselben begegnen, dem bewährten Dulder am Ende die Palme des Sieges überreicht werden. Das beste Beispiel dafür ist die von Schlottmann angezogene indische Sage von Hâriçtschandra[2]). Dort bleibt für dialektischen Streit, für irgendwelche Erörterungen von Seiten des Helden kein Raum, da gerade in seinem leidenden Verhalten, im stummen Dulden seine Aufgabe und seine Leistung beruht; das Ganze besteht nur aus Handlungen; absolute Reinheit und Bewährung ist das Ende. Eine genaue Parallele dazu bieten die ersten Ereignisse, welche in unsrem Buche auf jene Abmachungen Gottes und des Satans folgen, so dass der Leser zunächst wenigstens die blosse Bewährung Hiob's als Ziel des Buches festhalten muss. Die gewaltig gehäuften Schläge bei dem ersten Angriffe Satans prallen ab von der unerschütterlichen Festigkeit seiner Frömmigkeit und enden mit seiner Bewährung (c. I. 22). Trotz der

1) Dies etwa die Lösung des Buches, wie Schärer und Schlottmann etc. sie vertreten und auch Delitzsch, abgesehen von den Reden Elihu's, sie formulirt.

2) Vgl. S. 18 f. Sollte nicht gerade die Betonung dieser Parallele dazu mitgewirkt haben, dass Schlottmann Prolog und Epilog, d. h. die Erzählung, so einseitig betont und die Idee des Buches so wenig tief in dem »Kampf und Sieg des Frommen« erkennt?

Erweiterung seiner Machtbefugniss vermag der Satan auch in einem zweiten verstärkten Angriffe ihm keinen Vorteil abzugewinnen; zum zweiten Male wird Hiob's Sieg verkündet, c. II, v. 10 b. בְּכָל־זֹאת לֹא־חָטָא אִיּוֹב בִּשְׂפָתָיו. Aber nicht zum dritten Male begegnet uns eine ähnliche Formel, vielmehr ändert sich mit einem Male die ganze Scene. Das bisherige handelnde Princip, der Satan, ist spurlos verschwunden, und fast sollte man annehmen, dass es wirklich im Sinne des Dichters liege, den Satan hier von seinem Beginnen stillschweigend abstehen zu lassen, seinen Streit mit Gott schon hier durch Hiob's Sieg zu enden [1]).

Wäre dies wirklich der Fall, so wäre der in jener Scene ausgesprochene Zweck des Buches schon hier erreicht und könnte um so weniger für den folgenden Teil des Buches mehr massgebend sein. Der wahre Zweck desselben bliebe also noch zu suchen.

Aber dasselbe muss angenommen werden, auch wenn Satan in den nun folgenden geistigen Versuchungen vom Dichter noch fortwirkend gedacht wird. Gerade die geflissentliche Versicherung c. II. 10, dass Hiob in allem Bisherigen noch nicht gesündigt habe „mit seinen Lippen“ [2]), wie sie hier zum letzten Male auftritt, gerade die gewichtige Einführung c. III. 1 „und darnach tat Hiob seinen Mund auf und verfluchte seinen Tag“ zeigt deutlich, dass in Hiob's Festung jetzt Bresche geschossen ist, dass es mit der blossen Bewährung und Herausstellung seiner Gerechtigkeit ein Ende hat. Schon dass er aus eigner Initiative seinen Mund „auftut“, nicht zum blossen Ausdruck seiner Ergebung wie c. I. 21, oder zur Abweisung einer Versuchung wie c. II. 10, weist ihm statt der erwarteten passiven Rolle des zu bewährenden Dulders eine aktive zu, welche in

---

1) Wie ich nachträglich sehe, ist dies die Auffassung Ebrard's, vgl. S. 111; auch ich halte sie für möglich, wenn ich sie auch nicht eigentlich vertreten will. Jedenfalls möchte ich die Vermutung weiterem Nachdenken anheimgeben, ob nicht die ursprüngliche Fassung der Hiob-Sage der von Hâriçttschandra völlig analog gewesen, so dass in der ganzen mittleren Partie, dem idealen Kern des Buches, die Neuschöpfung unseres Dichters bestände.

2) Um eine Versündigung mit den Lippen handelt es sich ja in c. I. 11, II. 5.

jenem engen Rahmen keinen Raum mehr findet. Aber auch die positive Versündigung ist von nun an deutlich genug hervorgehoben; seine Aktion wendet sich, da die Freunde ihn drängen, folgerichtig gegen Gott selbst und behält diese Richtung, wenn auch mit erheblichen Schwankungen, wie wir gesehen haben, bis zu Ende seiner Reden, d. h. durch den Hauptteil des ganzen Werkes, bei. Durch Gottes strenge Rüge wird seine Versündigung auf das unwiderleglichste constatirt: also liegt sie im Plane des Dichters und darf nimmermehr als etwas blos Accessorisches betrachtet oder in ihrer Schwere unterschätzt und abgeschwächt werden, wie dies gerade neuerdings so vielfach geschieht. Dem Dichter muss man gewiss angesichts der cc. IX—X, XII—XIV, XXIII—XXIV, XXXI etc. das Zeugniss geben, dass er sein Möglichstes getan hat, um eine solche Unterschätzung zu verhindern.

Wenn man nun aber diese Tatsache der schweren Versündigung Hiob's jener im Prolog dargebotenen Lösung gegenüberhält, so will die blosse „Bewährung", die Herausstellung der von Hiob prädicirten Gerechtigkeit, wenig dazu stimmen. Da will es Einem fast erklärlich scheinen, warum uns der Dichter den endlichen Triumph Jahve's über Satan nicht vorführe, nämlich, weil derselbe einen etwas bitteren Beigeschmack haben würde; da kann man es allenfalls begreifen, wie Stuhlmann in den oben angeführten Worten den Prolog auch darum für unecht erklärte, weil nach ihm der Satan das Verhalten Hiob's im Leiden richtiger vorausgesehen habe, als Gott selbst.

Und will man soweit auch nicht gehen, so sieht man sich jedenfalls genötigt, die vermeintliche Lösung bedeutend einzuschränken, indem man nachträglich die Worte jener Scene nur im engsten, eigentlichen Sinne fasst. Satan hatte ja gleich das Weitgehendste behauptet, dass Hiob Gott in aller Form den Abschied geben würde, und nur dagegen war Gott eingetreten. Sei es nun auch, dass Hiob sich versündige, dass er selbst an Gotteslästerung streife, so ist doch Gott damit noch nicht besiegt, Satan nicht der Sieger. Ganz recht, und gewiss ist dies vom Dichter mit in Betracht gezogen. Aber dann handelt es sich in dem Buche auch nicht um eine Bewährung sans phrase, nicht um Herausstellung von Hiob's Gerechtigkeit; dann ist die dogmatische Auffassung des Prologs umgestossen,

und es bleibt übrig nur die symptomatische, so zu sagen, die Wette zwischen Jahve und Satan betreffs einer einzelnen, wenn auch der letzten, entscheidenden Eventualität.

Dass hierauf der Prolog zuletzt hinauslaufe, ist mehrfach zugestanden und andrerseits wiederum gegen seine Echtheit geltend gemacht worden. Freilich ist das ein höchst unangenehmes Zugeständniss, eine Wette zwischen Gott und Satan, in deren Verlauf notwendig ein unschuldiger Mensch den fürchterlichsten Leiden gegenüber zum blossen Experimentir-Objekt wird; gleich schwer vereinbar mit unsrem sittlichen und religiösen Gefühl und dem hohen Standpunkte, welchen die religiöse Erkenntniss des Buches Hiob im übrigen einnimmt. „Der Mensch ist kein Gegenstand der Wette", ruft Holtzmann[1]) aus, „auch nicht zwischen Gott und Satan!" Und auf Grund dieser Erkenntniss soll nun das Faktum selbst gestrichen werden, der Inhalt der Eingangscapitel lasse sich überhaupt nicht dogmatisch fassen, der Satan sei nur eine der poetischen Fiktion dienstbare Figur. Aber ist denn, was der poetischen Fiktion dient, darum weniger wahr? Poetischer Fiktion gehört nicht nur der Prolog, ihr gehört das ganze Buch an, sofern wol nichts darin objektiv-historische Wirklichkeit besitzt oder doch nicht zu besitzen braucht. Aber innerhalb der Dichtung ist alles darin Enthaltene wahr: der Hiob, der sich hier in langen Streitreden mit seinen Freunden ergeht, ist wirklich und wahrhaftig das Objekt jener Unterredung zwischen Jahve und Satan gewesen, für sein Leiden war jene „Wette" wirklich, wenn nicht die innerste Ursache, so doch die äussere Veranlassung[2]). Wäre es anders, so tischte der Dichter dem Leser innerhalb der Dichtung noch obendrein eine Erdichtung auf, so würde der Leser geradezu von jenem zum Narren gehalten. Demnach bleibt wohl oder übel die Tatsache jener Unterredungen stehen und muss irgendwie aus dem Organismus des Ganzen begriffen oder in ihn eingefügt werden können. Die Aufgabe, ein so sprödes Element mit dem Uebrigen zu vereinigen, kann freilich

---

1) S. 209.

2) Der wahre Unterschied zwischen Prolog und Reden ist oben (S. 30) hervorgehoben worden, er beruht nur auf der verschiedenen Methode der Darstellung.

viel Schwierigkeit machen; aber ihre Lösung wird auch den besten Probirstein für die Richtigkeit der Auffassung des Buches abgeben, welcher sie am besten gelingt. —

Mit einer dieser Auffassungen, derjenigen, wonach Hiob's Bewährung der Zweck seines Leidens ist, haben wir soeben abgerechnet und ihre Unzulänglichkeit erkannt: halten wir nun die zweite, am weitesten verbreitete an diesen Probirstein. Nach dieser wird, mag sie sonst in den positiven Nebenresultaten noch so viele verschiedene Schattirungen aufweisen, auf die eine Hauptfrage, warum der Gerechte leide, keine Antwort gegeben und damit ausgesprochen, dass dies nach Gottes Willen dem Menschen ein Geheimniss bleiben solle. Aber ist denn nicht nach Aussage des Prologs wenigstens in diesem Falle der Schleier des Geheimnisses gelüftet, erfährt der Leser nicht wenigstens, warum Hiob gerade leidet, warum also mindestens unter andern der Gerechte leiden könne? Dass davon der Leidende selbst und die Freunde gar nichts erfahren, hat Studer nach dem Vorgange Anderer von diesem Standpunkte aus mit vollem Rechte gegen den Prolog eingewendet; und wenn der Prolog als unanfechtbar anerkannt ist, wird es stets mit demselben Rechte gegen jene Auffassung des Buches geltend gemacht werden. Denn da der Dichter mit höchster Kunst sein Buch darauf angelegt hat, dass die Lösung, welche er zu geben im Stande ist, aus den Reden, aus dem Leben selbst heraus erwächst, so darf auch der Leser nichts vor denen voraus haben, die selbst das nächste Interesse an der Lösung haben, ja sie aus ihrem Herzblut heraus produciren. Wird diesen nun keinerlei Lösung zu Teil, vielmehr unbedingte Unterwerfung unter das Rätsel von ihnen gefordert, so ist das Geringste selbst, was der Leser mehr erfährt, dem nichts gegenüber ein Bedeutendes, und höchstens kann dies Verfahren dazu dienen, die Gehässigkeit und Ungerechtigkeit einer solchen Wette, die dem unschuldigen Opfer nicht einmal mitgeteilt werden kann, in grelleres Licht zu setzen [1]. Das wäre

---

1) Merx empfindet das recht gut und ist darin consequenter als Holtzmann. Er sagt (S. XVIII): „Gott durfte nach jenen Voraussetzungen das Experiment nicht machen, und indem der Dichter sein ganzes Gedicht schreibt, um die Theodiceenfrage zu erörtern, ruht die

nicht mehr ein Fehler des Dichters zu nennen, der Tadel verdiente und eine Correctur herausforderte: das wäre geradezu widersinnig und kann dem Dichter des Buches Hiob niemals in den Sinn gekommen sein[1]. —

Wir kommen zur Entscheidung dieser schwierigen Frage. Nur dann wird der Prolog aufhören, ein todtes Gewicht an dem Buche zu sein oder vielmehr geradezu in Widerspruch mit dem Uebrigen zu stehen, wenn es gelingt, Ernst zu machen mit der Auffassung, auf die schon oben (S. 37) mit Dillmann's Worten hingewiesen wurde: dass er nur zur vorläufigen Aufklärung der Leser diene. Mit andern Worten, es muss über diese vorläufige Erklärung für den Leser hinaus in dem Buche noch eine andere Lösung der Frage für die handelnden Personen und den Leser zugleich gegeben sein, welche, höher als jene vorläufige, dieselbe in sich aufnimmt, ergänzt, berichtigt, ihre Mitteilung an die handelnden Personen überflüssig macht. —

Welches ist nun diese Lösung? Täuschen wir uns nicht, so bedarf es nur eines unbefangenen Blickes in das Buch Hiob, um schon in seinen elementarsten Tatsachen zugleich die Umrisse derselben zu erkennen. Im Beginne der Handlung ist Hiob unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und die Sünde meidend wie kein andrer Mensch auf der Erde. Im Verlaufe der Leiden, welche über ihn kommen, und zwar durch das schwerste derselben, den Angriff auf seine Gerechtigkeit selbst, versündigt er sich offen gegen seinen Gott. Am Schlusse des Hauptteiles wird ihm seine Versündigung verwiesen, er bekennt sie reumütig und wird von ihr befreit. Wirft nun das Buch die eine Hauptfrage auf, warum Hiob leide, oder mit andern Worten, zu welchem Zwecke Gott ihm, dem Gerechten, alle diese Leiden gesandt habe, so treten die Grundtatsachen des Buches aus dem rein causalen Verhältnisse in ein teleologisches hinein, so müssen sie zurückverlegt werden in den Rat-

---

Knotenschürzung des Gedichts auf einer direkten Leugnung jener Theodicee." Wie er das dem Dichter zutrauen kann, ist freilich schwer erklärlich.

1) Die übrigen Gründe gegen diese Auffassung des Buches sind bereits oben (S. 18 ff.) entwickelt.

schluss Gottes und aus ihm begriffen werden. — Der Ratschluss Gottes, wie er sich an Hiob vollzieht, lautet demnach, schon auf Grund dieser Tatsachen, folgendermassen: Gott sandte Hiob, dem gerechten, (dessen Sünde nur im tiefsten Grunde des Herzens schlummerte), das Leiden, um die Sünde dadurch an die Oberfläche zu rufen und als Tatsünde zu Hiob's Bewusstsein zu bringen, damit er die erkannte Sünde bereue und von sich tue, und so geläutert und gefördert aus dem Kampfe hervorgehe. — Diese Fassung geht aus der Summe jener drei Momente mit Notwendigkeit hervor. Wird das erste, die Reinheit von aktueller Sünde[1]), verkannt, wie dies bei den Freunden der Fall ist, so gewinnt das Leiden den Charakter des Strafleidens; wird das zweite, die Versündigung unter dem Leiden, nicht genügend gewürdigt, so bleibt nur das hier nicht ausreichende Prüfungs- und Bewährungsleiden übrig; fehlte endlich das Bekenntniss und die Ablegung der Sünde am Schlusse, so ginge der Liebesratschluss Gottes ganz verloren, so wäre der Zweck des Leidens an und für sich verfehlt. —

Ehe wir nun an die weitere Begründung dieser Lösung aus dem Buche selbst, sowie an die Widerlegung der Gegengründe herantreten, wollen wir uns, dem nächsten Zusammenhang unsrer Untersuchung folgend, überzeugen, ob denn sie wirklich geeignet ist, den Prolog mit dem übrigen Buche zu versöhnen. Zu diesem Zwecke muss sie, wie oben betont wurde, die höhere sein, jene Erzählung des Prologs in sich aufnehmen, ihre Mitteilung an die Nächstbeteiligten überflüssig machen. Die höhere Lösung ist sie darum, weil sie dem Leiden ein ethisches Ziel setzt jener andern gegenüber, nach welcher streng genommen die Entscheidung, ob Hiob fallen werde oder nicht, nur ein Verstandes-Interesse erregt; weil sie den Menschen nicht als blosses Objekt eines Experimentes setzt, sondern ihn persönlich in das Interesse hineinzieht, ja ihn zum Hauptbeteiligten macht; weil ihr Resultat nicht blosse Feststellung eines Tatbestandes und damit Beibehaltung des status quo ante[2]),

1) Hengstenberg freilich findet in c. XXXI nur ein „ungemessenes Selbstlob“. (S. 7.)

2) Ganz abgesehen davon, ob ein Bewährungsleiden in diesem Sinne bei dem Menschen überhaupt denkbar ist.

sondern wesentliche Förderung des Betroffenen ist. Sie nimmt die Erzählung des Prologs in sich auf; denn soweit eine Bewährung nach dem strengen Wortlaute derselben erforderlich ist, wird sie von Hiob allerdings erreicht, und es kann in keiner Weise zweifelhaft bleiben, dass Satan mit seiner Behauptung unterlegen ist. Somit bedurfte es einer Mitteilung jenes Vorgangs an Hiob und die Freunde nicht, wenn sie den höher stehenden, weiter greifenden Ratschluss Gottes erfuhren: mit der Förderung war die Bewährung auf der früher wirklich erreichten Höhe gegeben, und die blos äussere Veranlassung hatte für Jene keine Wichtigkeit[1]). Der Leser aber, dem jene Erzählung zu gute kam, konnte ihren Abschluss nicht vermissen, weil derselbe vermöge der höheren Lösung sich von selbst ergab, seine ausdrückliche Darstellung nur die Einheit des Schlusses beeinträchtigen und als störende Länge empfunden werden musste.

Die himmlische Scene im Prolog wäre demnach im Sinne des Dichters etwa so aufzufassen. Allem geht voraus der Ratschluss Gottes, Hiob durch Leiden zu läutern und zu fördern als der allein seiner würdige[2]). Sobald er aber Hiob's dem Satan gegenüber Erwähnung tut, macht sich bei diesem der Zweifel an Hiob's Gerechtigkeit, ja die Leugnung derselben breit, und daraufhin lässt sich Gott herbei, auch dessen Widerlegung durch die Prüfung Hiob's in seine Ziele aufzunehmen. Dass Satan in dem Wahne gelassen wird, nur um seiner „Wette“ willen komme das Leiden über Hiob, kann nachträglich nur seine Beschämung und Niederlage vergrössern und ist im Plane des Buches notwendig, weil dem Leser nur eine vorläufige, nicht die definitive Lösung des Rätsels im Prologe gegeben werden darf. Die Nebensächlichkeit dieser vorläufigen Lösung und somit das Verhältniss des Prologs zum übrigen Buche zu erkennen, kann dem Leser überlassen bleiben, falls ihm nur die höhere Lösung als in Gottes Ratschluss begründet deutlich und klar gegeben wird. —

---

1) Zugleich müsste eine derartige Mitteilung ein schlimmer aesthetischer Fehler genannt werden.

2) Dass Gott etwas mit Hiob vorhat, noch ehe Satan mit ihm zusammentrifft, ist schon dadurch angedeutet, dass Gott es ist, der Hiob's Namen zuerst in den Mund nimmt, nicht erst Satan von ihm erzählt.

Dass der Verfasser dies will, wie und wo er es tut, ist noch des Näheren nachzuweisen. Denn so oft die Ansicht vertreten wurde, dass eben dieses die Lösung des Buches Hiob sei[1]), so oft ist dem widersprochen worden, sei es, dass man den oben aus den Grundtatsachen des Buches gezogenen Schluss überhaupt nicht beachtete, sei es, dass man wenigstens unsrem Dichter die Consequenz absprach, ihn zu ziehen. Nur mit den letzteren haben wir es hier noch zu tun, und wir sehen uns dabei in der angenehmen Lage, gerade das hauptsächlichste Argument der Gegner für uns verwenden zu können. Es soll diese Theorie, so wird neuerlich mehrfach behauptet, vom Dichter selbst zurückgewiesen und abgetan sein, indem er sie c. V. 17 ff. Eliphas, dem Gegner, in den Mund legt[2]). Wir sind völlig damit einverstanden, das die Theorie, wie sie bei Eliphas an jener Stelle und, wenn auch weniger zart und liebevoll, in den Stellen c. VIII. 5—7., c. XI. 13ff., c. XXII. 21—30 vorliegt, zur Lösung nicht verwendet werden konnte. Denn auch jene Stelle des Eliphas: „Siehe, glückselig ist der Mann, den Gott zurechtweist, drum verschmähe nicht die Zucht des Allmächtigen“, löst sich nicht im geringsten ab von der gemeinsamen Grundlage aller Reden der Freunde, von der Voraussetzung, dass sein Leiden durch eine aktuelle Verschuldung seinerseits verursacht sei. Soll doch schon die erste feierliche Belehrung, welche dem Hiob zu Teil wird (c. IV. 12—21) dazu dienen, ihm das Geständniss der begangenen Sünde durch das Beispiel der reinsten Geschöpfe, der Engel selbst, zu erleichtern; scheint dem Eliphas doch das unglückliche Schicksal der Frevler für den vorliegen-

1) Freilich oft, wenn nicht immer, in schiefer Fassung aufgestellt.

2) So Holtzmann S. 208.: „Dass alles Leiden als blosse Prüfung und Läuterung angesehen sein wolle, ist daher die noch immer gewöhnliche Anmerkung, mit Hülfe derer die erbauliche Erklärung sich mit dem Buche abfindet. — Nur ganz am Anfange des langen Gespräches . . . . versucht sich Eliphas vorübergehend in einer solchen Art von Tröstung, die dann erst wieder in den Reden Elihu's Aufnahme findet, also gewiss nicht im Geiste unsres Verfassers ist . . .“ Ebenso Merx S. XXII: „. . . . eine Folge für die Erörterung zwischen Gott und den Menschen wird diesem auftauchenden Gedanken gar nicht gegeben, er verschwindet, und der Verfasser selbst hat somit auf den Gedanken keinen Werth gelegt.“

den Fall solche Wichtigkeit zu haben, dass er ihm in derselben Rede zwei lange Abschnitte (c. IV. 8—11, V. 2—7) widmet. Und in der Tat wird jene Voraussetzung durch die Grundanschauung der Freunde so notwendig gemacht, dass sie von Anfang an bei ihnen festgestanden haben muss; nur in ihrer Aeusserung ist eine allmähliche Steigerung noch möglich und vollzieht sich wirklich bis zur äussersten Rücksichtslosigkeit [1]).

---

1) Erst Studer's Aufsatz (S. 711) hat es nötig gemacht, den letzten Satz zu belegen und gegen eine andre Auffassung zu verteidigen. Weil er die heftigen Angriffe und Anschuldigungen des Eliphas in c. XXII. 5—10 nicht mit dem sonst ruhigen und besonnenen Charakter desselben vereinigen, noch mit der Hitze des Streites entschuldigen kann, unternimmt er es, durch eine neue Auslegung dieselben völlig zu entfernen und der Rede im Gegenteil einen besonders versöhnlichen Inhalt zu vindiciren.

Zu diesem Ende übersetzt er מִיִּרְאָתְךָ in v. 4 ganz gegen den Sprachgebrauch des Eliphas (c. IV. 6. XV. 4) und die übrigen Stellen in unsrem Buche (c. VI. 14. XXVIII. 28) mit „aus Furcht vor Dir" und fasst v. 5. ff. hypothetisch. Damit gewinnt er für die Verse den Sinn: „Wird er etwa aus Furcht vor Dir Dich züchtigen etc.? Wird (? Würde) nicht vielmehr (wenn er dies unterliesse) Deine Bosheit gross sein und Deiner Vergehungen kein Ende? etc." — Diese Uebersetzung ist unbedingt zurückzuweisen. 1) Fehlt in v. 5 gerade die zum Verständnisse unentbehrliche Voraussetzung. 2) Der 2te Vers ist nicht Vordersatz zu v. 5, sondern wird durch v. 3 erläutert und steht zu der Züchtigung zunächst in keiner Beziehung. 3) Wie die Voraussetzung, fehlt in v. 5 auch das Verbum, durch welches der hypothetische Sinn wenigstens einigermassen angedeutet werden könnte. Bei dieser kürzesten Fassung kann nur die einfache Copula „ist" ergänzt werden. 4) Auch das besonders starke הֲלֹא spricht sehr für diese Auffassung und schickt sich schlecht in den hypothetischen Satz. 5) Das einzige perfectum שִׁלַּחְתָּ in v. 9. entscheidet gegen Studer, während die Imperfecta mit der andern Auffassung durchaus vereinbar sind (vgl. Dillmann zu dem Verse). 5) Der achte Vers, mag er sich nun auf Hiob selbst beziehen oder auf solche, die durch ihn zu Macht gelangen, passt in die Anschuldigung nicht schlechter, als in die hypothetische Prophezeiung. 6) Das אֵין־קֵץ in v. 5. ist der Menge und Mannigfaltigkeit der folgenden Anschuldigungen gegenüber kaum eine Hyperbel zu nennen. — Aber am klarsten widerlegt sich Studer's Auffassung aus dem Zusammenhang der Stelle. Der Gedankengang ist dieser: Nicht Gott, sondern sich selbst nützt der Mensch durch einen gerechten Wandel (nämlich, weil Glück und Segen die notwendige Folge ist), v. 2. 3. Also hat Gott unmöglich den

Auch von diesem Standpunkte aus, der ein Leiden ohne vorhergegangene Verschuldung nicht kennt, kann demselben eine pädagogische Bedeutung beigemessen werden. Es kann und soll danach der Mensch durch die Strafe zur Erkenntniss seiner Sünde kommen, Busse tun oder sie entfernen und somit aus dem Leiden Gewinn ziehen. Aber nichtsdestoweniger beruht dann der Zweck des Leidens in der Strafe[1]), die Läuterung ist nur Nebenzweck oder, richtiger gesagt, mögliche Folge des Leidens. Der Massstab, wonach der Grad des Leidens gemessen wird, ist nicht das Bedürfniss für den Zweck der Förderung, sondern die Grösse der vorausgegangenen Verschuldung. In dem Sinne können auch die Freunde mit dem Leiden eine tröstliche Verheissung verbinden, ja Eliphas kann den Mann selig preisen, welchem Gott durch rechtzeitige Strafe

---

Hiob wegen seiner (von ihm behaupteten) Gottesfurcht bestraft, v. 4, vielmehr müssen vielfache Sünden der Grund dafür sein. v. 5 ff. — Studer schiebt in v. 2. 3 einen ganz neuen Gedanken ein. Ausgesagt ist, dass der Mensch durch seine Gerechtigkeit Gott nicht nütze, und anders gewendet, dass Gott keinen Nutzen davon habe. Studer fügt eigenmächtig hinzu, dass Gott, wenn er die Vernachlässigung der Tugend bestrafe, keine selbstsüchtigen Motive, sondern des Menschen Heil im Auge hat. Davon, d. i. von der Hauptsache für Studer, findet sich hier kein Wert. Auch würden die Verse, im Studer'schen Sinne consequent aufgefasst, von einer vorausgegangenen Versündigung ganz absehen und eine Theorie aufstellen, die Eliphas nicht vertreten kann. Dagegen ist es völlig erklärlich und psychologisch begründet, dass Eliphas hier endlich geradezu in schwere Anschuldigungen ausbricht. Mit Meisterschaft ist der Fortschritt gezeichnet. Zuerst Ausführungen, die das Geständniss erleichtern sollen, Hinweisungen auf die Allgemeinheit der Sünde. Dann Vertröstung auf ein gutes Ende, wenn man sich richtig verhalte, abschreckendes Beispiel im Schicksal der verstockten Sünder. Dann versteckte, hämische Anspielungen (c. VIII. 11), allgemeine Anschuldigungen (c. XI. 6. XV. 5 f.), und endlich, da alles nichts mehr helfen will — der Versuch, ihn zu überrumpeln, indem ihm auf's Gerathewohl Sünden in's Gesicht behauptet werden, die ja jedenfalls vorhanden sind. Auch der Untersuchungsrichter weiss diesen Kniff gelegentlich anzuwenden; treffend sagt in Beziehung darauf die Einleitung der Elihu-Reden c. XXXII. 3: „weil sie keine Antwort fanden und darum den Hiob zum Frevler stempelten." (Gegen andre Uebersetzungen.)

1) Vgl. Volck S. 22.

eine Mahnung zur Umkehr erteilt, statt die Sünde so anwachsen zu lassen, dass völlige Verwerfung und Vernichtung die Folge sein muss. — Aber auf Hiob's Fall ist diese Auffassung völlig unanwendbar. Bei ihm ist nicht eine Verschuldung die Ursache des Leidens, sein Leiden hat nichts mit der Strafe zu tun. Die Sünde, um derentwillen er leidet, soll erst durch das Leiden an's Licht gebracht werden: seine Läuterung[1]) ist des Leidens einziger Zweck. Am grellsten zeigt sich der Gegensatz beider Anschauungen in der Bemessung des Leidens. Nach jener Anschauung muss, der am schwersten gesündigt hat, am meisten leiden, also umgekehrt, wer am meisten leidet, am schwersten gesündigt haben. Nach der Sachlage des Buches Hiob kommt umgekehrt das schwerste Leiden über den denkbar Gerechtesten, weil — bei ihm die schwerste Prüfung dazu gehört, um die schlummernde, tief versteckte Sünde zum Ausbruch zu bringen. Eine richtige Würdigung der Sache ist also nur für den möglich, der die These der Reinheit Hiob's von aktuellen Sünden rückhaltlos zugibt, und damit sind die Freunde und alles, was sie bringen können, ausgeschlossen.

Nichtsdestoweniger bleibt von ihren Ausführungen, wie so manches davon an sich richtig ist, der wahre Kern übrig, dass das Leiden einen pädagogischen Zweck erreichen könne und wirklich erreiche. Diese Wahrheit kann, wenn sie einmal erkannt ist — und sie ist dies schon in der älteren Stelle Spr. III. 11. 12 — von einem Dichter, der nach dem Zwecke des Leidens fragt, nicht unberücksichtigt bleiben. Er muss seine Grundthese, Hiob's Gerechtigkeit, damit verbunden haben, und die Läuterung und Förderung des Gerechten in dem mehrfach erwähnten Sinne war das notwendige Ergebniss dieser Combination. Soweit aber der Dichter in der Ergründung des Rätsels gelangt ist, soweit muss er auch seine Leser und die handelnden Personen des Buches führen, das ist eine ganz unabweisbare Forderung. Der Dichter weiss, wie aus seinem eignen Buche hervorgeht, von der erziehenden Kraft des Leidens, dieselbe be-

---

1) Damit erledigen sich die Bedenken, um derentwillen Dillmann (S. XIII. XIV) die Betrachtung des Leidens als Zuchtmittel für unzureichend zur Lösung erklärt: mit der Sündhaftigkeit als potentieller Anlage zur Sünde hat das Leiden Hiob's allerdings zu tun.

tätigt sich augenscheinlich an Hiob: er würde dem Leser sein heiligstes Recht verkümmern, wenn er ihm diese tröstliche und beruhigende Lösung vorenthielte und ihn mit der Erklärung abspeiste, eine Lösung sei hier nicht zu finden, man müsse sich in das Unvermeidliche fügen.

Wir weisen demnach entschieden die Behauptung zurück und glauben sie ausreichend widerlegt zu haben, dass diese Idee erst später, dass sie ein Zusatz sei, eine Ergänzung aus Gebieten, die mit der höchsten Idee des Gedichtes nichts zu tun haben. Wir müssen uns dagegen verwahren, dass, was wir oben nachzuweisen versuchten, nur „Vorurteile seien, mit denen der Erbauung oder Belehrung suchende Leser von heute an das Buch Hiob heranzutreten pflegt", nur „eine Anmerkung, mit Hülfe deren die erbauliche Erklärung sich mit dem Buche abfindet." [1]) Nicht von aussen hineingetragen, sondern aus dem innersten Kern des Buches entnommen ist diese Lösung: sie macht nur den einen Anspruch, dass man dem Verfasser desselben gesunden Menschenverstand, Bewusstsein seines eignen Planes und Consequenz im Denken zuerkenne. Freilich wollen sich dazu manche neuere Interpreten der Idee unsres Buches, namentlich Renan, Merx, Holtzmann durchaus nicht verstehen. Dass das Buch ein Torso sei, dass es sich in unauflösbare Widersprüche verwickele, kann man bei jedem von ihnen zu wiederholten Malen lesen, und trotz aller geistreichen Ausschmückungen bleibt zuletzt doch nur der Eindruck übrig, dass der Dichter selbst nicht gewusst hat, was er wollte. Der Ansatz des Exempels ist offenbar der einer Theodicee, wie auch Merx und Hitzig zugestehen [2]). Der Letztere nennt das Buch eine Theodicee vom Standpunkte aus und auf dem Boden noch der hebräischen Religion [3]), es lehre, dass Leiden möglich sei ohne Schuld und folglich nicht als Strafe anzusehn, es ermahne

---

1) Vgl. besonders Holtzmann S. 208.

2) Nur Holtzmann scheint nach den Aeusserungen S. 127 Anm. und 208 auch dies zu leugnen und bezeichnet die Auffassung als Theodicee als einen Gewinn zweifelhaften Wertes. Aber sind wir deren nicht mehr bedürftig, so war dies doch die Zeit, für welche Hiob geschrieben wurde. Was aber das Buch sein soll, wenn es keine Theodicee ist, ist schwer einzusehen.

3) S. XXIII.

zu stiller Ergebung in den unerklärlichen, aber weisen Willen Gottes [1]). Aber der erste Absatz dieser Lehre hat nichts mit einer Theodicee zu tun, sondern kann nur den Ausgangspunkt derselben bilden, der zweite enthält die Leugnung ihrer Möglichkeit für den Menschen. Und Merx sagt: „indem der Dichter sein ganzes Gedicht schreibt, um die Theodiceenfrage zu erörtern, ruht die Knotenschürzung des Gedichts auf einer direkten Leugnung jener Theodicee." Das soll kein Vorwurf für den Dichter sein, „denn — das scheinbar Ungerechte in der Führung der einzelnen Menschen auf Erden ist ausserhalb der kritischen Philosophie ein unerklärliches Problem. Da der Dichter von dieser keine Ahnung haben konnte, so ist für ihn das Problem unlösbar etc." [2]). Wir haben es also mit einer Theodicee zu tun, die keine ist, mit einer grundlegenden Absicht, die an totalem Unvermögen scheitert und scheitern muss, mit einer schönen Statue, der der Kopf vom Künstler selbst verkehrt aufgesetzt ist, in der wir dennoch ein vollendetes Kunstwerk erkennen sollen. Muss man da nicht fragen, was den Dichter plagte, eine Theodicee zu schreiben, da er doch keine zu schreiben hatte; wer ihn hiess eine Frage behandeln, die nur von der ihm mangelnden kritischen Philosophie gelöst werden konnte? Und sollte man daraus nicht dem Dichter einen Vorwurf machen? Ganz gewiss! Wenn er aber gab, was er geben konnte und geben musste, was Tausenden Trost gewähren konnte und noch gewährt — dann hat er seine Schuldigkeit getan, und wenn auch seine Lösung nicht die letzte ist. —

Wie aber und wo erteilt der Dichter uns diese Lösung? Wo sie zu suchen ist, lässt sich leicht erkennen. Hiob hat sie, wie oben (S. 6 ff.) gezeigt wurde, zu Ende seiner Reden jedenfalls noch nicht gefunden; zu Ende der Reden Jahve's, c. XLII. 6 bereut er seine Sünde und ist damit zur Ruhe zurückgekehrt, das Ziel des Leidens ist an ihm erreicht: die Lösung muss gefunden sein. Denn eben jenes Bekenntniss seiner Sünde und die Rückkehr zu Ruhe und Frieden in seinem Innern konnte bei Hiob weder eintreten noch von dem Dichter oder Jahve in dessen Sinne ihm zugemutet werden — und dafür verweisen wir rückwärts auf die Ausführungen zu den Reden Jahve's — ohne

1) S. XXVI. 2) S. XVIII f.

dass er, in Beantwortung seiner Fragen, über das Ziel seiner Leiden aufgeklärt worden wäre. Solange er sein Leiden als ein grundlos über ihn verhängtes ansehen musste, solange hielt er sich für berechtigt zu klagen und Gott anzuklagen; sobald ihm Grund und Zweck desselben offenbar wurden, musste er die Sünde erkennen, die er mit jener Anklage auf sich geladen hatte. In dem Zeitraume also, der zwischen c. XXXI. 40 und c. XLII. 1 liegt, muss ihm diese Einsicht irgendwie geworden sein.

Schliessen wir nun mit der modernen kritischen Tradition an c. XXXI sogleich c. XXXVIII an, so bleiben für den dialektischen Ausdruck der Lehre nur die Reden Jahve's übrig. Vergeblich, wie schon oben (bes. S. 20 f.) nachgewiesen, wird man dieselbe in ihnen suchen: sie enthalten nichts, als die Darlegung der unendlichen Weisheit und Macht Gottes gegenüber der Ohnmacht des Menschen Hiob. Wäre demnach bei dieser Construction des Buches eine dialektische Uebermittelung der Lehre überhaupt nicht zu finden, so kann man weiter fragen, ob eine solche nicht etwa entbehrlich sei. Könnte nicht die Lösung für Hiob rein innerlich, auf psychologischem Wege erfolgen, von dem verständigen Leser durch richtige Combination der Grunddaten des Gedichtes, wie oben (S. 43 f.) geschehen, ermittelt werden? Die Frage verdient gewiss reifliche Erwägung, denn nur ihre Bejahung könnte nach dem bisher Ausgeführten die moderne kritische Construction des Buches noch als berechtigt erscheinen lassen.

Dagegen scheint uns zunächst die ganze Anlage des Buches Protest einzulegen. Besteht doch gerade darin die grosse Kunst des Dichters vor allem andern, dass er trotz durchgehender dramatischer Haltung seines Gedichtes die eigentliche Frage desselben durchaus dialektischer Behandlung überlässt. Keine Phase des eigentlichen Streites ist blos faktischem, psychologischem Vorgehen überlassen, jeder einzelne Schritt wird in Worte gefasst und dialektisch verwertet. Nichts ist deutlicher, als dass die ganze Hauptsache des Buches, die Lösung der gestellten Frage, dem Kerne desselben, den Reden, zugewiesen ist; innerhalb dieser muss, wie soeben gezeigt wurde, die Lösung Hiob bereits zugekommen sein: wie sollte da auf einmal für das Wichtigste innerhalb der Reden selbst eine ganz andere

Methode der Gewinnung angewandt sein, als für alle andern, so vielfältigen Nebenresultate? Wie sollte vor allem der Dichter, der sich bewusst war, etwas wesentlich Neues, Wichtiges, Segensreiches zu bringen, gerade das, gerade sein Bestes, verschwiegen und damit sein Gut dem Missverständnisse Unzähliger preisgegeben haben? Hatte er doch im Buche selbst schon in den drei Freunden Personen gezeichnet, bei denen ein Verständniss bei solchem Vorgehen psychologisch durchaus unwahrscheinlich war, die also die klare Verkündigung der Lösung dringend verlangten. Vielleicht wäre es bei andrer Anlage möglich gewesen, den letzten Schluss vom Leser ziehen zu lassen. Aber dann hätte eine ganz allmähliche Entwicklung innerhalb des Buches mit Notwendigkeit darauf hinführen, Hiob's Speculationen hätten sich nach und nach klären und der Lösung nähern müssen; allzu schroffe Gegensätze, zu kühne Ansätze zu andern Lösungen mussten vermieden werden. Das gerade Gegenteil ist der Fall. Hiob ist im Grunde beim Abschluss seiner Reden ebensoweit von der Lösung entfernt, als er es beim Beginn war; die Besiegung der Freunde und sein entschiedenes Festhalten an Gott sind bis dahin die einzigen Resultate: von der völligen Ratlosigkeit in c. XXVIII. 28 zu der Lösung, wie sie in c. XLII erfolgt sein muss, ist ein gewaltiger Sprung, dem die Wenigsten würden folgen können. Viel näher läge es da, in den abweisenden Reden Jahve's eine Bestätigung des so zuversichtlich ausgesprochenen Gedankens c. XXVIII. 28 zu finden, und so mit einem Male an der Lösung vorbeizusehen.

Wer diese Scylla vermied, für den lag vielleicht um so näher die Charybdis des Prologs und der aus ihm so häufig entnommenen Lösung. Es musste ja diese packende Scene, zumal da sie auf dem Wege zu der eigentlichen Lösung lag, die Aussicht auf jene versteckte, nur stillschweigend vorhandene verdecken. Zwar kann man erwidern, dass ein verständiger Leser das Anstössige in jener Scene hätte empfinden und sogleich zu der Vermutung hätte kommen müssen, dass Gottes Ratschluss in Wirklichkeit ein andrer sei, als Satan durch ein Experiment zu widerlegen; aber allzunahe lag da wieder die so bestechende, scheinbar ganz unanstössige dogmatische Auffassung der Scene, das Leiden sei Hiob zu seiner Bewährung gesandt — und der Blick für die eigentliche Lösung war von neuem getrübt.

Die grösste Gefahr aber für seine Lösung hätte der Dichter sich geschaffen, ja gleichsam eine ausdrückliche Warnung vor ihr würde er erteilt haben in jenen oben besprochenen Stellen der Freundes-Reden, deren wichtigste c. V. 17 f. ist. Dort wird die erziehende Wirksamkeit des Leidens behauptet und macht mit der gesammten Taktik der Freunde klägliches Fiasco; dass dies nur der falschen Fundamentirung der Lehre zuzuschreiben ist, entzog sich auch einem scharfen Blicke, wenn sie nicht ausdrücklich auf richtigem Fundamente erneuert wurde: es musste also der Schein entstehen, als ob der Dichter selbst diese Lösung zurückweise, und kein Wunder war es, wenn dem gegenüber der Leser an seinem eigenen Urteil irre wurde und den richtigen Schluss zu ziehen vergass.

Dass diese Folgerungen nicht aus der Luft gegriffen sind, beweisen die Beispiele aller jener, vielfach so hervorragenden Männer, welche neuerdings nicht im Stande waren, aus dem Buche Hiob in der hier vorausgesetzten Gestalt die Lösung zu gewinnen, die, wenn wir uns nicht täuschen, allein vom Dichter beabsichtigt sein kann.

Unser Schluss daraus ist der. Derjenige Dichter, der mit vollem Bedacht in seinem Gedichte so kühne Schritte tut, der dem Leser so gewaltige Hindernisse in den Weg legt, muss auch für deren Ueberwindung in seinem eigenen Interesse gesorgt haben, er muss ausdrücklich die Lehre mitteilen, die den Schlüssel zu allen Rätseln enthält. Wollte er denselben vom Leser finden lassen, so musste die Anlage seines Buches eine andre werden: so lange es diese Form hat, muss auch die Lösung ausdrücklich mitgeteilt sein[1]). —

Damit sehen wir uns und unsre Hoffnung von neuem auf das von den meisten Kritikern verworfene Stück cc. XXXII—XXXVII, die Reden Elihu's, verwiesen. Trotz aller Geringschätzung, mit der sie neuerdings vielfach behandelt werden, erlangen sie doch je mehr und mehr auch bei ihren Gegnern das Zugeständniss, dass sie die

---

1) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass sich dieser Abschnitt gegen diejenigen Interpreten richtet, die wie Kamphausen und Bunsen den unmittelbaren Ausdruck der Lösung erst nachträglich vom Verfasser zur Verhütung von Missverständnissen eingeschoben sein lassen.

Lösung, wie wir sie für notwendig erachten, wirklich enthalten[1]). Nehmen wir für jetzt dieses Zugeständniss, für das natürlich der Beweis auch noch zu erbringen wäre, an, so ist, wie uns scheint, der wichtigste Schritt für die Reden Elihu's getan: die aus der Idee des Buches entlehnten Bedenken gegen dieselben sind zurückgewiesen. Zwar halten wir uns damit keineswegs der Pflicht für überhoben, die übrigen gewichtigen[2]) Bedenken zu prüfen und eventuell zu widerlegen; vielmehr haben wir sie alle ernstlich in Erwägung gezogen und glauben, die Echtheit der Reden auch ihnen gegenüber erweisen zu können. Doch sei uns für alle Fälle gestattet, ein Paradoxon auszusprechen. Sollten sich die Reden Elihu's aus anderweitigen Gründen als unecht oder unvereinbar mit dem übrigen Buche erweisen, so führt uns die Anlage des Buches zu der Annahme, dass entweder sie überarbeitet oder an Stelle andrer echter Reden getreten sind, oder das übrige Buch Abänderungen erfahren hat. —

Nur eines bleibt uns noch übrig: dem Epilog die ihm gebührende Stellung anzuweisen. Wir haben dies bis zuletzt verschoben, weil es hier, nachdem die meisten Fragen bereits gelöst sind, kürzer und einfacher geschehen kann. Um seine Echtheit oder Unechtheit kann es sich kaum noch handeln. Mehrere Argumente zur Begründung der letzteren sind bereits bei Gelegenheit des Prologes (S. 30 f.) beiläufig widerlegt, ein anderes, dass er nicht die Ergänzung und den Abschluss für den Prolog biete, hat ebenfalls in den letzten Untersuchungen (S. 45) seine genügende Erklärung gefunden. Vielfach hat schon die Stelle c. XLII. 7. 8, die Erklärung Gottes an die Freunde: לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב, Bedenken erregt und zu Ausführungen Anlass gegeben. Doch kann sie schwerlich als Grund gegen die Echtheit des Epilogs verwendet werden, wie noch Studer tut. Denn dass alle Aussagen Hiob's „über Gott" an sich und in den Einzelnheiten richtig seien, könnte auch ein späterer Bearbeiter des

---

1) Vgl. besonders Simson Zur Kritik des Buches Hiob; daneben Hirzel, Delitzsch, Reuss Das Buch Hiob, ein Vortrag.

2) Wir unterschreiben in Bezug auf diese nicht die Ansicht Volck's (S. 21): haec quoque argumenta facile refutaris.

Buches niemals behaupten wollen. Es kann also in jedem Falle in diesen Worten nur ein, vielleicht auffallender oder missverständlicher Ausdruck dafür gefunden werden, dass Hiob den Freunden gegenüber im Rechte war. Mit Recht weisen Delitzsch, Dillmann, Kamphausen die erleichternde Erklärung „Aufrichtiges“ als nirgends belegt ab. Zur Erklärung dürfte vielmehr folgendes dienen. Zunächst ist die Anerkennung Hiob's nur als eine relative den Freunden gegenüber zu betrachten. Ein Vergleich zwischen beiden kann doch nur in Bezug auf die Wechselreden angestellt werden, und innerhalb dieser ist ja Hiob ebenso sicher Sieger über die Freunde, als er andrerseits selbst zur Wahrheit noch nicht hindurchgedrungen ist. Dies auszudrücken, ist das Wort נְכוֹנָה besonders geeignet, da es der Ableitung nach „Gegründetes, Feststehendes“ bedeutet, somit auf die richtige oder unrichtige Grundlage der Reden führt und damit den Unterschied zwischen Hiob und den Freunden besonders scharf ausdrückt. Das Objekt der Reden endlich ist in אֵלַי zusammengefasst in der richtigen Erkenntniss, dass es sich bei der ganzen Frage im Grunde um das Wesen Gottes handelt (wie bei einer Theodicee selbstverständlich), und dass in der Richtung daraufhin die Reden der Freunde nur hemmend, das rücksichtslose Vorgehen Hiob's fördernd wirken konnte. —

Die wichtigste Frage ist ohne Zweifel die, in welchem Verhältniss der Epilog zu der Idee des Buches Hiob, zu der Lösung der darin vorgelegten Frage steht. Muss sein Hauptinhalt, die Wiederherstellung des alten Glückes, der verdoppelte Segen Gottes, der sich über Hiob ergiesst, in die Lösung mit aufgenommen oder doch in innere Beziehung dazu gesetzt werden?

Vor allen andern tut dies Bleek, nach dessen Auffassung als dritte und letzte Hauptwahrheit aus dem Buche sich ergibt, dass Gott sich des frommen Dulders . . . zuletzt sicher wieder erbarmen, ihn segnen und verherrlichen werde [1]). Und wiederum schickt Delitzsch den Satz, dass das Leiden des Gerechten Durchgang zu um so grösserer Herrlichkeit sei, allen andern voraus [2]). Nun ist soviel klar, dass dieser Satz zur Lösung der Frage, warum der Gerechte leide, nicht dienen kann. Nicht

1) Einl. 3. Aufl. S. 658. 2) S. 4.

darum kann der Gerechte leiden, damit er zu grösserer Herrlichkeit hindurchgehe; vielmehr müsste in jedem Falle erst das Leiden einen näher liegenden Zweck haben, der selbst wiederum Bedingung für den Eingang in grössere Herrlichkeit wäre. Ist aber letztere überdies nur quantitativ von der früheren verschieden, so ist um so mehr dagegen einzuwenden, dass diese Erhöhung des ohnehin zufriedenstellenden Glücksstandes die zeitweise Beraubung nicht ausgleicht[1]), und somit nicht einzusehen ist, wozu die Leiden gedient hätten[2]). —

Lässt sich demnach einerseits die Wiederherstellung Hiob's in den Zweck seines Leidens, also in die eigentliche Lösung der Frage nicht unterbringen, so ist andrerseits die oben gefundene Lösung auch einer Ergänzung an sich durchaus nicht bedürftig. Die Läuterung und Förderung des Menschen in sittlicher Beziehung ist überall, wo ein sittliches Ideal gesetzt ist, an sich ein Gut, eines Opfers wert und als Selbstzweck zu begreifen. Nachdem also diese Lösung dem Leidenden und den Lesern gegeben ist, mag der fernere Verlauf, wenn wir die Sache rein ideell ansehen, sein, wie er will; der Dichter mag den Leidenden sterben lassen oder ihn wiederherstellen: die Lösung des Buches ist bereits abgeschlossen und kann von dem Nachfolgenden nicht mehr beeinflusst werden. Dass das Eine oder das Andre speciell zu einer andern Lösung stimmen würde, kann dem Dichter nicht zum Vorwurf gemacht werden. Darum ist der alte Einwurf gegen die Echtheit des Epilogs, dass er zur Vergeltungslehre der Freunde zurückkehre[3]), ganz unberechtigt; denn dass auch die Freunde von ihrem falschen Standpunkte aus Hiob unter gewissen Bedingungen[4]) eine Wiederherstellung prophe-

---

1) In diesem Sinne weist Holtzmann (S. 209) mit Recht die dogmatische Verwendung des Epilogs ab, da doch niemals neue Kinder einen Ersatz für die verlorenen bieten können, während Merx dem Verf. (S. XXXI) diese Meinung zutraut und sich über deren Naivität wundert.

2) Aehnlich auch Delitzsch a. a. O.

3) z. B. Studer S. 710.

4) In Wirklichkeit hat er ja gerade ihre Bedingung nicht erfüllt, da er sich zu einer vorhergehenden Versündigung nicht bekannt hat. Der Idee nach tritt also das Gegenteil ein von dem, was die Freunde geweissagt hatten.

zeien konnten, durfte den Dichter in seiner Freiheit nicht beschränken.

Dennoch wird der Dichter bei der Wahl gerade dieses Abschlusses — ganz abgesehen davon, wieweit der vorliegende Stoff ihn etwa leitete — seine guten, vielleicht gar zwingende Gründe gehabt haben. Nach den meisten neueren Auslegern soll die poetische Gerechtigkeit, ein rein ästhetischer Grund, dafür ausreichen[1]). Aber rein ästhetischen Gründen gegenüber wäre der entgegengesetzte Schluss wol denkbar. Gewiss würde es heutzutage keinen Leser beleidigen oder unbefriedigt lassen, wenn Hiob, nachdem er Gottes Verzeihung erlangt, in festem Glauben und Vertrauen auf seinen Gott stürbe, und wir dann hörten, wie er zu ewiger, seliger Gemeinschaft mit Gott in das Jenseits einginge. Oder nimmt man Anstoss daran, dass Lazarus starb und ward getragen von den Engeln in Abraham's Schooss? Vielmehr wäre das ja die höchste Verherrlichung, die dem geläuterten und bewährten Gerechten zu Teil werden könnte. Deshalb können auch diejenigen, welche wie Ewald und Dillmann die Unsterblichkeitsidee im Buche Hiob finden, ästhetische Gründe für den vorliegenden Schluss nicht anführen. Wenn aber der erstere in der Wiederherstellung Hiob's ausgesprochen findet, dass die Unschuld endlich ihren wahren Lohn empfange[2]), und der letztere, dass, wo das grösste Leiden, siegreich bestanden, auch die grösste Herrlichkeit möglich und wirklich wird[3]), so ist damit gewiss der Wert der ewigen Gemeinschaft mit Gott bedeutend unterschätzt. Mit Recht kann man von diesem Standpunkte aus den vorliegenden Schluss nur aus einem Zufall oder aus zwingender Ueberlieferung erklären.

Wer dagegen über c. XIX. 25—27 anderer Ansicht ist, hat für den vorliegenden Schluss eine ganz andere Nötigung, als die poetische Gerechtigkeit, anzuführen. War doch dem Hebräer der Tod an sich ein Uebel, das Leben von unendlichem Wert. Die Helden der Frömmigkeit, ein Henoch und Elias, gehen nicht durch den Tod hindurch, sondern werden lebend

---

1) So Hirzel, Bleek, Simson, Reuss, Hitzig (S. 313). Dagegen Studer S. 710.

2) Das Buch Ijob. 2. Ausg. S. 52.

3) S. XIV, vgl. Hitzig S. 313.

zu Gott aufgenommen; dem Frommen, der sich in innigster Gemeinschaft mit Gott weiss, schwindet der Tod völlig aus dem Gesichtskreis, er trägt das Bewusstsein ununterbrochenen Lebens in sich; wird der Tod des Gerechten berichtet, so heisst es: „er starb alt und lebenssatt", wie Hiob c. XLII. 17, als sollte hervorgehoben werden, dass der Tod hier keine Strafe sei, sondern mit eigner Zustimmung des Menschen erfolge, nachdem er das Glück des Lebens zu eigener Genüge genossen[1]. In jedem Falle kann sich also Gottes Liebe nur dem Lebenden gegenüber und in seinem Leben erweisen, und des Gerechten Lohn ist, wie man oft genug liest, langes Leben[2]. Ist nun unsre Lösung richtig, dass Hiob, der Gerechte, durch sein Leiden noch ferner geläutert und gefördert werden sollte und gefördert ist, so kann dies nur zu innigerer Gemeinschaft mit Gott und damit zu längerem, ungestörtem Leben führen. Das Gegenteil, Hiob's Tod im Leiden, wäre geradezu widersinnig, undenkbar gewesen und hätte nur ein neues Rätsel aufgegeben, zu dessen Lösung der Dichter nicht im Stande war.

Wir sind damit an die Grenze des Könnens unsres Dichters gelangt: einen andren Schluss als den vorliegenden vermochte er nicht zu geben.

Zwar reicht seine Speculation auch an die andre Möglichkeit; in den Reden seines Helden findet sich auch die Stelle: „Jener (der Gerechte) stirbt mit betrübter Seele und hat nichts Gutes gekostet" (c. XXI. 25). Aber er lässt es bei dieser im schroffsten Widerstreite der Meinungen ausgesprochenen Behauptung, eine Lösung dafür sucht er nicht. Erst wenn die Wahrheit des Läuterungsleidens fest gegründet, in Fleisch und Blut übergegangen war, dann war es Zeit, auch den möglichen Tod des Gerechten im Leiden fest ins Auge zu fassen, und ein jenseitiges Leben, für welches der Mensch hier geläutert und gefördert werde, musste die Lösung für diesen Widerstreit bieten.

---

1) Vgl. hierzu vor allem H. Schultz: veteris testamenti de hominis immortalitate sententia illustrata. Gottingae. §. 4. p. 30—41.

2) Es mag hier noch einmal darauf hingewiesen werden, wie wenig es dem Dichter in den Sinn kam, die Vergeltungslehre überhaupt zu leugnen. Vgl. auch Merx S. XXVIII.

Der Dichter des Buches Hiob musste das späteren Zeiten überlassen. Er hat genug gethan, indem er die nächste Antwort auf die Frage, warum der Gerechte leide, fand und lehrte. Und diese Antwort trägt, wir heben es zum Schlusse noch einmal hervor, ihre Wahrheit in sich selbst, ganz abgesehen von der Weite der Aussicht, die sich dem Menschen eröffnet; sie ist heute noch ebenso frisch und wahr, wie sie es vor Zeiten, wie sie es für die ersten Leser unsres Buches gewesen ist.

Noch ein Wort zum Schluss. Das Resultat unserer Abhandlung stellt uns nur vor eine neue und höchst schwierige Frage, die nach der Echtheit der Reden Elihu's. Wir wollten den Leser hier nicht weiter führen, wollten nur auf dieses Stück aufmerksam machen; denn eine gedeihliche Behandlung der Frage kann, wie uns scheint, nachdem so unsäglich viel hin und her behauptet, so oft von beiden Seiten summarisch verfahren ist, nur in der Form der Monographie gegeben werden. Einen ersten Beitrag dazu soll die folgende Abhandlung bilden.

Freilich haben wir schon hier Stellung zu der Frage nehmen müssen, wir haben uns zu den Verteidigern der Reden bekannt. Wer mit dem Stande der Frage vertraut ist, weiss, dass dies nicht gerade eine beneidenswerte Position ist. Einige Aeusserungen hervorragender Gelehrter werden das zur Genüge beweisen. So sagt Hitzig (S. XXXIX): „Dass über eine Frage, die ein denkender Laie ohne hebräische Sprachkenntniss richtig entscheiden dürfte, Meinungsverschiedenheit sich bis auf unsere Tage fortgesponnen hat, ist demütigend für die biblische Kritik überhaupt, wenn auch die „conservative" endlich das Feld zu räumen anfängt." Und Holtzmann verschont auch den einzelnen Vertreter mit seinem Tadel nicht. Nachdem er zugestanden, dass allerdings erst durch diese Reden das Werk ganz ex professo den Charakter einer Theodicee gewinne, fährt er fort: „Aber dieser Preis ist zu zweifelhaften Wertes, als dass um seinetwillen sogar der Verfasser eines belehrenden Commentares des Buches, Kamphausen, dem Elihu-Abschnitte seine Protection hätte zuwenden müssen[1]."

---

1) Es gereicht uns immerhin zum Troste, dass von solchen Urteilen nicht nur wir, sondern auch Gelehrte wie Kamphausen und Riehm

Wenn so schon aus dem Urteil auf das Motiv zurückgeschlossen wird, so dürfte es nicht überflüssig sein, von vorneherein Missverständnissen dieser Art vorzubeugen.

Zunächst dem in obigen Worten Holtzmann's enthaltenen. Die Anlage und der Inhalt dieses Aufsatzes, die absichtliche Beschränkung auf Schlüsse aus der Idee des Buches, könnten zu dem Missverständnisse führen, als ob der Verfasser nur mit Postulaten zu Werke gehe, als ob er gesonnen sei, nach der einmal postulirten Idee die Reden Elihu's und alle einzelnen Fragen, die sie betreffen, wohl oder übel zuzuschneiden. Dem gegenüber erklären wir, dass unser Urteil über die Reden Elihu's von den Reden selbst ausging und dass wir, freilich nicht, ohne schon einen Eindruck von denselben empfangen zu haben, allen Seiten der Frage eine gesonderte, eingehende, einer jeden angemessene Untersuchung gewidmet haben.

Eine zweite Abwehr legt uns eine Recension des Hengstenberg'schen Hiob-Commentars von Kautzsch[1]) besonders nahe. Es heisst darin, es sei unschwer zu erkennen, wodurch eigentlich H. zu seiner schiefen, dem Wortlaut des Prologs so völlig widersprechenden Grundanschauung gekommen sei. „Der Grund ist kein anderer, als der absolute Widerwille gegen jede kritische Concession hinsichtlich der Reden des Elihu." Wie weit dies an und für sich bei H. möglich, ob es berechtigt ist, von dem Entschlusse zu reden, gerade hiermit das kritische Giftkraut gründlich auszurotten, kommt hier nicht in Betracht: die specifisch hengstenbergische Nuance der Auffassung des Buches Hiob scheint uns in etwas anderem ihre ausreichende Erklärung zu finden. Wir haben uns des Eindruckes nicht erwehren können, dass H. von den Reden Elihu's bedenklich zu der Auffassung der Freunde hinüberschielt, und diese Hinneigung, die ganze Schroffheit und Härte seiner Darstellung, erklärt sich vollkommen aus der judaisirenden Richtung, die ihn überhaupt

(vgl. dessen Anzeige des Hiob-Commentars von Delitzsch in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1866 S. 287—317) getroffen werden. Gerade mit den Ausführungen des Letzteren stimmen wir in den wesentlichsten Punkten, wir dürfen wohl sagen, unabhängig von ihm, überein. Vgl. besonders S. 296 f., 307 ff.

1) Theologische Literaturzeitung, herausgeg. von Prof. Dr. E. Schürer I. Jahrgang. Nr. 2.

kennzeichnet. Wird aber hier wiederum — ob mit oder ohne Berechtigung, mag dahingestellt bleiben — aus dem Urteil auf das Motiv zurückgeschlossen, d. h. Widerwille gegen die Kritik als solche als die Quelle seiner Stellung bezeichnet, so dürfen auch wir, der literarischen Welt noch unbekannt, Aehnliches erwarten. Wir erlauben uns daher, zu bemerken, dass uns das Recht der Kritik ein unumschränktes ist, seine Grenzen nur in sich, in der Wahrheit der eignen Resultate trägt; dass wir in vielen andren Fragen ebenso freudig den Resultaten der Kritik zustimmen oder selbstständig zu negativen Ergebnissen gelangen, wie wir in dieser Frage Kritik der Kritik im Dienste der Wahrheit, wie wir glauben, entgegenstellen.

II.

Der sprachliche Charakter der Elihu-Reden.

Aus der nicht unbeträchtlichen Reihe einzelner Fragen, von deren Beantwortung das Urteil über die Echtheit der Elihu-Reden abhängt, wählen wir eine zu eingehender Behandlung. Wir fragen, ob der sprachliche Charakter der Reden uns nötige, für sie einen andern Verfasser anzunehmen, als für das übrige Buch Hiob. Diese Wahl wurde uns leicht, ja sie erschien im Grunde als eine notwendige, auch wenn wir die Frage noch weiter zu verfolgen willens wären. Wohl konnte die erste unsrer Abhandlungen auf die Reden Elihu's hinweisen und das Interesse für sie rege zu machen suchen: aber beweisen konnte sie nur das eine, dass an dieser Stelle ein Abschnitt nötig sei, der die erforderliche Lösung bringe; für die Echtheit der Elihu-Reden selbst, wie sie empirisch vorliegen, zu plaidiren, war dort noch nicht möglich. Denn was sollte es helfen, apriorische Beweise für die Echtheit der Reden beizubringen, so lange einer unerbittlichen Instanz gegenüber noch nicht einmal der Erweis der Möglichkeit geliefert war? Und eine solche Instanz ist die vorliegende, und nur sie allein. Alle anderen, wenn auch noch so gewichtigen Bedenken beziehen sich auf Momente, die mehr oder weniger des Dichters freiem Willen und selbst seiner Willkür, oder doch unberechenbaren subjektiven Einwirkungen unterliegen konnten. Scheinen die Reden ihrem Inhalte nach nicht zu dem übrigen Buche zu passen, so entsteht die Frage, wie weit es dem Kritiker gelungen ist, den wahren Plan des Verfassers zu erkennen. Scheinen sie in mangelhafter Weise mit dem übrigen Buche verknüpft zu sein, ja eine solche Verknüpfung ganz zu fehlen, so kann füglich auch der Verfasser des ganzen Buches diesen Fehler begangen, er nicht minder, als ein Interpolator, kann sich darüber getäuscht haben, wie stark die verknüpfenden Fäden sein mussten, um nicht den Verdacht einer bloss äusser-

lichen Ligatur zu erwecken. Wie oft der Verfasser es für nötig hielt, in diese Reden Citate aus dem übrigen Buche einzufügen, wie weit er Gegenstände der übrigen Reden hier von neuem zur Verhandlung bringen wollte, musste seinem Urteile unterliegen, und dies konnte auch zu uns auffallenden Resultaten führen. Ja selbst eine temporäre Abnahme an poetischer Kraft und an poetischem Werte seiner Schöpfung, an Feuer, Energie und Originalität des Gedankens, konnte durch subjektive Einwirkungen der verschiedensten Art herbeigeführt werden, welchen nachzugehen wir ausser Stande sind[1]. — Ganz anders steht es mit dem aus der Sprache der Reden entnommenen Einwand. Hier sind der Willkür ganz enge Grenzen gesetzt; subjektive Einwirkungen werden nur soweit stattfinden können, als die Sprache, auch ihrem Material nach, durch den Gedanken und sein Tempo beeinflusst wird: im Grossen und Ganzen aber fällt der Sprachcharakter in das Gebiet des unbewusst und unwillkürlich Charakteristischen eines Menschen, ähnlich wie der Klang der Stimme, die Haltung des Leibes, der eigentümliche Gang jedes Einzelnen. Kann daher bewiesen werden, dass die Sprache dieser Reden nicht die des übrigen Buches Hiob, vielmehr eine wesentlich und charakteristisch andere ist, so ist damit allen weiteren Untersuchungen ihre Grundlage genommen: wir dürfen uns dann die Beantwortung aller übrigen Fragen, wenigstens mit Bezug auf diese 6 Capitel der Reden Elihu's, ruhig sparen. Nur durch den Beweis des Gegenteils bahnen wir uns also einen Weg zu den übrigen Fragen: darum muss diese Untersuchung allen andren vorausgehen.

Wir geben es somit principiell zu, dass auf diesem Wege eine absolut zwingende Instanz nicht nur denkbar, sondern überall tatsächlich vorhanden ist; aber wie steht es mit der Wahrscheinlichkeit, dass dieselbe in der Anwendung auf den einzelnen Fall erkannt und demonstrirt werde? Verweilen wir einen Augenblick bei den oben angezogenen Analogieen. Wir werden am Klang der Stimme, an Haltung und Gang wohl uns Bekannte erkennen und unterscheiden; aber je weniger wir mit den Menschen vertraut sind, um so schwerer wird uns dies

[1] Wir setzen damit die Berechtigung aller dieser Anklagen in vollem Umfange einen Augenblick voraus, ohne sie damit zuzugestehen.

werden. So werden wir auch einen Schriftsteller leichter erkennen, von dem zahlreiche und umfangreiche Werke vorliegen, mit welchen wir vertraut sind: je geringer aber deren Umfang ist, um so mehr schwindet die Sicherheit, dass wir uns nicht täuschen. Und noch eins. Es ist eine bekannte Tatsache, dass wir leicht die Gesichtszüge in unsrer Umgebung, unsrer Provinz, unsrem Volke, ja vielleicht unsrem Erdteile unterscheiden: aber wie uns alle Chinesen, alle Neger denselben Typus zeigen, der es uns unendlich erschwert, die Individuen festzuhalten, so weiss der Chinese wiederum zwischen uns kaum einen Unterschied zu entdecken. Ebenso — und alles dies in höherem Masse, weil die Merkmale weniger greifbar sind — wird es uns viel schwerer, den verschiedenen Sprachcharakter oder Stil in einer fremden Sprache zu entdecken, als in der eignen. Doch können in bestimmten Fällen diese erschwerenden Momente allerdings durch ein unterstützendes reichlich aufgewogen werden: wir meinen die im Laufe der Zeit stetig fortschreitende Veränderung der Sprache, durch die es möglich wird, sich ein festes Bild der Sprache in einem bestimmten Zeitraum zu bilden, darnach die verschiedene Entstehungszeit gewisser Stücke und somit die Verschiedenheit der Verfasser zu constatiren.

Aber gerade bei der hebräischen Sprache sind die oben angegebenen Hindernisse besonders stark, wie dies durch den geringen Umfang der ganzen Literatur und der sicheren Werke der einzelnen Schriftsteller, sowie durch das hohe Alter der hebräischen Sprache bedingt ist; und andrerseits ist von der Stütze, welche die historische Entwicklung der Sprache bietet, gerade hier ein geringerer Gebrauch zu machen als irgendwo anders. Es ist unbezweifelte Tatsache, dass wir dort für eine Reihe von Jahrhunderten specifische sprachliche Merkmale anzugeben nicht im Stande sind, sei es nun, dass man zur Erklärung dafür vor allem die gleichmässige, aus später Zeit stammende Vocalisation und die Wahrscheinlichkeit einer allmählichen Veränderung und Modernisirung der Schriften heranzieht[1]), sei es, dass man den Grund hauptsächlich darin sucht, dass die Hebräer von der Zeit Mose bis etwa 600 „nicht die

1) Vgl. **Nöldeke**, Die alttestamentliche Literatur S. 128 ff., auch **Bleek** Einleitung S. 79. 95 ff.

Schicksale erfuhren, welche eine Sprache in kurzem stark verändern"[1]). Wenn die grössten alttestamentlichen Gelehrten, wie darauf Nöldeke mit Recht hinweist, in der Bestimmung mancher Psalmen zwischen 900 und 160 vor Chr. schwanken können, wenn neuerdings wieder die Graf'sche Hypothese umfangreiche Stücke, die man zu den ältesten Urkunden zu rechnen gewohnt war, fast den jüngsten beigesellen will, so darf man gewiss auf die sichere Bestimmung des Alters verschiedener Abschnitte sich keine zu grosse Hoffnung machen. Mit Recht verweisen darum Nöldeke[2]) und Kamphausen[3]) zum Zwecke der Unterscheidung verschiedener Autoren vor allem auf den Stil, die Sprachfarbe und Art der Darstellung; aber mit nicht weniger Recht macht der letztere darauf aufmerksam, wie schwer sich dergleichen auf bestimmte Formeln bringen lasse, wieviel Subjektives demnach solchem Urteil immer ankleben wird. — So ist es also, auf unsern Fall angewendet, nicht zu verwundern, wenn ein so entschiedener Gegner der Reden wie Kuenen[4]) von der „in jedem Falle zweifelhaften Stütze des aus der Sprache hergeleiteten Schlusses" reden kann, und ein andrer wie Merx[5]) eben wegen dessen Subjektivität zugibt, dass dieses Moment nichts entscheiden könne.

Für ganz so hoffnungslos vermögen wir die Sache nicht anzusehen. Gerade das Buch Hiob bietet in sprachlicher Beziehung nach allen Seiten hin des Eigentümlichen soviel und sondert sich so charakteristisch ab von allen andern Büchern des alten Testaments, dass die Hoffnung, zu einem annähernd sichern Resultate auf dem Wege der sorgfältigsten Vergleichung zu gelangen, uns nirgends im alten Testamente begründeter zu sein scheint, als eben hier. Hier, wenn irgendwo, haben wir es mit charakteristischen Zügen zu tun, die sich leicht einprägen und wiedererkennen lassen; ein Interpolator im grösseren Stile fand im Buche Hiob soviel Gelegenheit, sich durch Abweichungen zu verraten, dass es ihm nicht leicht

---

1) Vgl. Ewald Gramm. §. 3 a. 2) S. 130.

3) Das Lied Moses, S. 260 ff., worauf überhaupt verwiesen werden kann.

4) Historisch-kritisch onderzoek III. S. 155.

5) Schenkel Bibellexikon III. S. 99.

werden konnte, unerkannt zu bleiben. Wird daher bewiesen, dass die Reden Elihu's an den charakteristischen Merkmalen des Buches nicht oder in vergleichsweise sehr geringem Grade participiren, so dürfte das Urteil der Unechtheit aus sprachlichen Gründen ein ziemlich sicheres sein. Ob dies nun der Fall ist, wollen wir in der nachfolgenden Abhandlung untersuchen. —

Eine kurze Uebersicht über die Geschichte unserer Frage, sowie das bereits vorhandene Material, und eine Darlegung der Methode, welche wir innehalten wollen, müssen wir noch vorausschicken.

Dass die Person Elihu's sich in ihrer ganzen Haltung von dem übrigen Buche einigermassen abhebe, von dem Dichter besonders charakteristisch gezeichnet sei, wurde früh bemerkt; und namentlich die ausdrückliche Betonung seiner Jugend (c. XXXII. 6) brachte es mit sich, dass man darin besonders kunstvolle Charakterisirung des jungen Mannes und der Eigenschaften, die man sich mit der Jugend zugleich gegeben dachte, schon früh endeckte[1]). Aber von eigentlich sprachlichen Unterschieden weiss die ältere Zeit, weiss fast das ganze vorige Jahrhundert, Schultens und seine vorwiegend linguistische Schule nicht ausgenommen, noch gar nichts[2]).

Mit den ersten Beobachtungen sprachlicher Art bereicherte jene Auffassung J. D. Michaelis[3]). Er gibt eine kleine Zahl

1) Vgl. z. B. Hufnagel: Hiob 1781. S. 226 f. „Jugend und die Fehler seiner Vorgänger machen ihn voll Zutrauens und dreiste. So benimmt er sich selbst einen Teil seines waren Verdienstes.“ Daneben weiss er übrigens die Bedeutung Elihu's gebührend zu würdigen, ebenso wie Dathe 1789 S. 163, und besonders Kessler: Hiob 1784 S. 368 ff. Vgl. auch Sander: Das Buch Hiob 1780. S. 59. — Dagegen findet sich nichts von dieser Anschauung in Kortüm: Das Buch Hiob 1708, dessen Paraphrase noch immer lesenswert ist.

2) Gerade Schultens zeichnet sich überhaupt durch eine besonders hohe Würdigung der E.-R. aus, vgl. die Praefatio und S. 889; in der Exegese wird er nicht müde, auf die besondere, auch sprachliche, Schönheit und Feinheit der Reden hinzuweisen.

3) Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes I. Abth. 1787. S. 113 f.

von sprachlichen Abweichungen an, unter denen einige auf unrichtige Beobachtung zurückgehn, andere ganz unbedeutend sind; er erkennt auch darin eine besondere Feinheit des Dichters, ohne entscheiden zu wollen, ob Elihu damit geradezu als Aramäer solle gekennzeichnet werden. Seine Bemerkungen blieben lange Zeit unbeachtet[1]; nur Stuhlmann[2], der bis auf Simson und Studer hin die einschneidendste Kritik am Buche Hiob geübt hat, betont kurz „die Verschiedenheit des Styls, der in Elihu's Reden herrscht". Derjenige Gelehrte dagegen, der sich in jener Zeit am eingehendsten mit dem sprachlichen Charakter des Buches befasst hat, G. H. Bernstein[3], selbst gegen die Echtheit der Elihu-Reden, weist ausdrücklich die Benutzung jener Eigentümlichkeiten zum Nachweise der Unechtheit zurück, „indem ja auch die echten Stücke dieses Dichters mit Aramäismen angefüllt sind, und sich durch manche Eigenheiten charakterisiren". (S. 130.) Das Capitel über den jüngeren Sprachgebrauch des (echten) Gedichtes (S. 49—79) verdient noch jetzt Beachtung, obgleich er zu weit geht und alles für Aramäismus etc. erklärt, wofür sich ausländische Analogieen finden lassen. —

Damit sind im Wesentlichen die Betrachtungsweisen gekennzeichnet, die in der Folgezeit für unsere Frage massgebend sind.

Die Einen erkennen mehr oder minder die Eigentümlichkeiten an, erklären sie aber wie Michaelis aus der Absicht des Dichters, gehen leicht darüber hinweg und liefern natürlich für ernsthafte wissenschaftliche Entscheidung der Frage gar kein Material[4].

Andre erkannten wie Stuhlmann in den Reden Elihu's einen andren Stil, bedeutende sprachliche Abweichungen und schlossen daraus neben andren Momenten ihre Unechtheit[5].

---

1) So in den Uebersetzungen von Eichhorn 1800, Gaab 1809, Schärer 1818, Bellermann über den kunstvollen Plan im Buche Hiob 1813. S. XIII.

2) Hiob, ein religiöses Gedicht 1804. S. 42.

3) Ueber das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob etc. in Keil und Tzschirner's Analekten 3tes Stück 1813. S. 1—137.

4) Z. B. Jahn Einl. 1803. 2ter Teil S. 776 Umbreit 1824 Justi 1840, Vaihinger 1842 Löwenthal 1846. S. 140.

5) Auch Eichhorn neigt in der letzten Aufl. seiner Einleitung

Wieder Andre endlich leugneten wie Bernstein einen specifischen Grad der Abweichung in den Reden Elihu's und verwiesen dabei auf die Haltung des Buches Hiob überhaupt [1]).

Die beiden letzteren Anschauungen haben dann, jede zu ihrer Zeit, das Material zu unsrer Frage geliefert, das bis jetzt vorliegt. —

Die erste nennenswerte, weil zumeist auf richtiger Beobachtung beruhende Zusammenstellung von sprachlichen Eigentümlichkeiten zum Nachweise der Unechtheit der Reden Elihu's lieferte de Wette [2]), eine kleine Reihe von 6 Lieblingsausdrücken Elihu's, die bis in die neueste Auflage von Schrader beibehalten und nur um 3 weitere vermehrt ist. Eine einigermassen ansehnliche Sammlung des Angriffsmaterials gab dann Ewald [3]), und eine beträchtliche Vermehrung desselben, auch mit unbedeutenderen Momenten, die übrigens auch Ewald nicht verschmäht hatte, bot der durchgängig so sorgfältig gearbeitete Commentar von Hirzel im Jahre 1839.

Nichts ist leichter zu erkennen, als die Schwäche einer solchen Beweisführung: sie liegt eben in ihrer absoluten Einseitigkeit. Immer wieder stösst man auf die trockenen Bemerkungen: dies und jenes „ist nicht ijobisch“, „kommt im Buche Hiob nur bei Elihu vor“, „hiefür findet sich im übrigen Buche Hiob ein anderes Wort“. Aber ganz abgesehen von unrichtigen oder unvollständigen Angaben, wie sie bei keinem jener Gelehrten fehlen, weil wol keinem von ihnen das nötige statistische Material vollständig vorlag — sind hier die wichtigsten Fragen ausser Acht gelassen. Wohl findet sich bei Ewald und Hirzel hie und da die Anmerkung: „wie hier oder dort“ (d. h. in Stellen des für echt anerkannten Buches); aber die Uebereinstimmungen der Reden Elihu's mit dem übrigen Buche in annähernd gleicher Vollständigkeit zu bringen, wie die

1824 dazu, den R. E's. wenigstens einen andren Stil zuzuschreiben. Vgl. Bd. V. S. 202.

1) So in älterer Zeit Bertholdt Einleitung S. 2159. — Merkwürdiger Weise berührt Rosenmüller 2. Auflage 1824 die ganze Frage mit keinem Worte, ebenso Köster 1831. Welte 1849 berührt die kritische Frage überhaupt nicht.

2) Einl. in's A. T. 1. Aufl. 1817. S. 313.

3) Poetische Bücher des A. T. 3. 1836. S. 303 ff.

Abweichungen, kam ihnen nicht in den Sinn. Dass sich Abweichungen fanden, wurde gewissenhaft gebucht; aber, ob nicht jeder Abschnitt des Buches eine gewisse Selbständigkeit besitze, und bis zu welchem Grade dieser Schriftsteller in jedem Abschnitte des Buches gleichsam von sich selbst abweiche, das blieb völlig im Dunkeln. Man wird nicht leugnen können, dass bei solchem Verfahren möglicherweise ein Abschnitt wegen zu häufiger Abweichungen für unecht erklärt werden könnte, gegen den man in Wirklichkeit zu geringe Selbständigkeit als dringenden Verdachtsgrund geltend machen müsste.

Doch mochten vielleicht jene Gelehrten, die ja auch andere Gründe gegen die Reden anzuführen hatten, das Ihrige getan zu haben glauben, wenn sie die der Echtheit ungünstigen Momente in grelles Licht setzten: den Avers der Medaille zu beleuchten, mochten sie denen überlassen, die wiederum aus anderen Gründen die Echtheit zu verteidigen ein Interesse hatten. Jene Schwächen nun hervorzuheben, die bezeichneten Lücken auszufüllen, fand sich bald der geeignetste Mann in J. G. Stickel [1]. Zuerst bringt er in das atomistische Wirrwarr all' jener Einzelnotizen in besonnenster Weise Regel und Ordnung. Indem er mit vollem Rechte zunächst ausscheidet, was auf falsche oder zweifelhafte Exegese zurückgeht, was durch eine Nuance der Bedeutung sein Existenzrecht neben Synonymen behaupten darf, und dasjenige, was nur neben dem andren, gewöhnlichern Ausdrucke sich findet, erhält er endlich einen festen Niederschlag, der schon an sich wenig mehr von der Schreckhaftigkeit der Hirzel'schen Phalanx an sich trägt. An wenigen Beispielen zeigt er ferner auch im übrigen Buche eine ähnliche Vorliebe für Abwechselung mit synonymen Worten (S. 251 f.); dann sucht er die zugestandenen Eigentümlichkeiten Elihu's in massvoller Weise aus einer vernünftigen Absicht des Verfassers herzuleiten; und endlich gibt er auch eine reiche Musterlese von sprachlichen Erscheinungen, in welchen Elihu mit dem übrigen Buche und ihrem gemeinsamen Verwandten, dem Buche der Sprüche, sich begegnet. Ohne Zweifel ist diese Arbeit von Stickel für

---

1) Das Buch Hiob etc. 1842. Bemerkungen II. Zur Kritik §. 6. S. 248—262.

unsre Frage von epochemachender Bedeutung gewesen, auch ist ihr Wert ein bleibender, weil bei ihrer Gründlichkeit gegen das Beigebrachte nur wenig eingewandt werden kann. Aber die erste, epochemachende Arbeit darf darum nicht auch die einzige, letzte bleiben. Sie kann unmöglich schon erschöpfend sein, und Stickel wäre gewiss der Letzte, der dieses Prädikat für sie in Anspruch nähme. Manches Versehen der Gegner, manches Einzelne zur Verteidigung wird übersehen sein; die Liste der Uebereinstimmungen muss sich noch vervollständigen lassen; der Versuch, den Gegnern mit gleicher Münze zu dienen, d. h. Aehnliches in zusammengehörigen Abschnitten des übrigen Buches nachzuweisen, bleibt noch offen; für neu auftauchende Einwände galt es neues Material zu ihrer Entkräftung herbeizuschaffen. So blieb für die Verteidiger der Reden noch Arbeit genug, allerdings mühsame Arbeit, die um so notwendiger war, je mehr es galt, für eine Ueberzeugung, gegen welche soviel in's Feld geführt wurde, wenigstens die nackte Möglichkeit nachzuweisen. Aber vielleicht hat gerade die Solidität der Stickel'schen Arbeit von der weiteren Verfolgung seiner Ziele abgeschreckt; wenigstens lassen uns die meisten Verteidiger der Reden in neuerer Zeit ein Fortarbeiten auf diesem Gebiet vergeblich erwarten. Bei Niemandem fast vermisst man die Verweisung auf Stickel's Arbeit, aber mit geringem Unterschied lassen es auch Alle dabei bewenden. So vor Allen Gleiss [1]), Hävernick [2]), Stähelin [3]). Aber selbst der Einzige unsres Wissens, der — noch dazu in neuester Zeit — eine separate Schrift ausdrücklich zu den Elihu-Reden hat erscheinen lassen, Imm. Deutsch, weiss hierzu ausser einer Verweisung auf Stickel's grosse Resultate und die Zugeständnisse Bernstein's und Simson's nichts als leere Gemeinplätze, die Analogie des jüdischen Dichters Eleasar Hakalir und einen Vergleich zwischen Schiller's Posa und Capuziner beizubringen [4]). Doch

1) Beiträge zur Kritik d. B. Hiob 1845. S. 24.

2) Einleitung in das A. T. 3. Teil. 1849. S. 375 f. Gerade die Bearbeitung des Hiob rührt nach der Einl. nicht von Keil, sondern von Hävernick selbst her.

3) Specielle Einl. in die kanon. Bb. d. A. T. 1862. S. 439 f.

4) De Elihui sermonum origine atque auctore 1873. p. 32—34. Meines Erachtens verdankt die Elihu-Frage dieser Schrift in keinem

auch die tüchtigen Commentare von Hahn (1850) und Schlottmann (1851) bieten nicht viel mehr. Jeder von ihnen verweist in der Einleitung für diese Fragen einfach auf Stickel[1]), der letztere nur mit einer kleinen Ausnahme, und die Einzelexegese Beider, so sehr gerade in deren Sorgfalt bei Hahn der Hauptvorzug liegt, zeugt nirgends von dem Bewusstsein, dass hier noch Lücken auszufüllen seien. Nur ganz gelegentlich und spärlich finden sich einige hierher gehörige Notizen. Derselbe Auszug aus Stickel, ähnlich dem bei Hahn, findet sich endlich auch in der Einleitung Zöckler's[2]), obgleich er ausdrücklich dies Argument der Gegner als das gewichtigste bezeichnet: nur dass er in der Einzelexegese, vor allem im Anschlusse an Dillmann und Delitzsch, einige nützliche Parallelen aus dem übrigen Buche geben kann.

Nur eine Arbeit speciell zu unsrer Frage, im Sinne der Stickel'schen Untersuchungen geschrieben, haben wir gefunden in einem Aufsatze von Lic. Dr. A. W. Krahmer[3]). Er

---

einzigen Punkte eine eigentliche Förderung. Zwar benutzt Deutsch mit grossem Fleisse eine sehr umfangreiche Literatur; aber weder ist tatsächlich Neues beigebracht, noch das Alte soweit selbständig durchdrungen, dass es in der neuen Form grössere Wirkung zu tun geeignet wäre. Bisher nicht allgemein Bekanntes liefern nur eine Anzahl unwichtiger Citate rabbinischer Gelehrsamkeit. Wenn eine Arbeit ad hoc mit so schwachen Mitteln auftritt, so kann es nicht fehlen, dass man daraus auf die Schwäche der Sache selbst zurückschliesst, wie ich dies in Beziehung auf Deutsch bereits an einer Stelle, die mir nicht mehr gegenwärtig ist, gefunden habe. Solche Arbeiten können der Sache nur schaden.

1) Hahn S. 20 f., Schlottmann S. 61.

2) Lange's Bibelwerk, A. T. Bd. x. 1872 S. 35 f.

3) „Pflichtgemässe Ergänzung zu meiner Collectivrecension: „Das Buch Hiob und dessen Erklärer" in Nr. 43—44 vom April v. J. des Theologischen Literaturblattes, die sprachliche Echtheit der Reden des Elihu betreffend." Darmstädter Theologisches Literaturblatt 1857 Nr. 10. Sp. 209—225. — Bereits 19 Jahre früher, also noch vor Stickel, hatte Kr. den Nachweis der sprachlichen Echtheit der Reden versprochen, vgl. seine „Gedanken über das Buch Hiob nebst einer metrischen Uebersetzungsprobe von den Capiteln xxviii, xxxviii und xxxix. Marburg 1838. (Akademische Gratulationsschrift) S. 15. In dem oben erwähnten Aufsatz vom Jahre 1856 hatte er dies Versprechen wieder-

sucht die sprachlichen Bedenken entweder durch andre Erklärung zu entfernen, oder durch feine Distinktionen zwischen der Bedeutung der verschiedenen Worte das gute Recht, ja die Notwendigkeit der von Elihu angewandten zu erweisen. Doch leiden fast alle seine Nachweise an Spitzfindigkeit bis zur Rabulisterei, und nur wenige erweisen sich als brauchbare Beiträge[1]). Die vier letzten Spalten widmet er einem interessanten Nachweise. Aus dem übrigen Buche wählt er (wie er versichert, blindlings) die Capitel VIII. XXI. XXII. XXVI. XXXVIII, welche zusammen etwa dreissig Verse weniger als die Elihu-Reden umfassen, und zeigt nur aus gegnerischen Commentaren, teilweise mit den eigenen Worten der Gegner, dass man in diesen Capiteln bei 29 Versen sprachliche Ausstellungen macht gegen die 27 des Hirzel'schen Registers. Fehlt es dabei auch vielfach an Sorgfalt und gehöriger Begründung, so ist doch die darin befolgte Taktik Stickel gegenüber neu und durchaus berechtigt.

Ausser Krahmer scheint unter den neueren Verteidigern der Reden E.'s auch Hengstenberg sich der Notwendigkeit bewusst gewesen zu sein, Stickel's Arbeit zu ergänzen und die Reden nach der sprachlichen Seite zu rechtfertigen. In dem vor Jahresfrist erschienenen zweiten Teile des nach Collegienheften herausgegebenen Hiob-Commentars fehlt zwar jede ausdrückliche Erwähnung unsrer Frage ebenso, wie in der Einleitung; dafür enthält aber die Exegese eine kleine Reihe von neuen Nachweisen der Uebereinstimmung zwischen Elihu und dem übrigen Buche. Endlich wird der aufmerksame

---

holt und endlich 1857 gehalten. In demselben Jahre gab er dann noch (in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie J. 1857. Heft 3. S. 313—375) einen langen Aufsatz heraus: „Die historisch-theologische Wichtigkeit und poetische Einheit des Buches Hiob.“ Eine Erwähnung der drei letzterschienenen Aufsätze fand ich nur in Ewald's Jahrbüchern (VIII. S. 173. IX. S. 185); im übrigen scheinen sie ganz verschollen zu sein. Dazu mag beigetragen haben ihre Stelle in Zeitschriften, wo man sie am wenigsten sucht. Uebrigens ist auch sein Stil so breit und schlecht, seine Sprache so anmassend, seine Positionen sind trotz manches Richtigen doch so barock, dass das abfällige Urteil Ewald's und die Nichtberücksichtigung aller Andren sich wohl begreifen lassen.

1) So etwa zu עָבַר בַּשֶּׁלַח, חַיָּה, זָחַל, מַעֲנֶה.

Leser in der 1868 erschienenen Uebersetzung des Buches Hiob mit Anmerkungen von Kamphausen (Bunsen's Bibelwerk Bd. 3), sowenig auch das Werk geeignet ist, speciell Sprachliches eingehender zu behandeln, viele Verweisungen auf das übrige Buch finden, die gerade den Zweck haben, die sprachliche Uebereinstimmung anzudeuten [1]).

Sehen wir nun zu, was seit Stickel von Gegnern der Elihu-Reden in unsrer Frage geurteilt und gearbeitet worden ist. Zwar scheinen Stickel's Ausführungen, wol in Verbindung mit eignen, allgemeineren Erwägungen, auch auf jener Seite einigen Eindruck gemacht zu haben. Wir erwähnten oben bereits, dass Merx in Schenkel's Bibellexikon die Sprache nicht als Argument gegen die Reden verwendet wissen will, und zwar, „weil es den andern stets offen stehe, zu behaupten, dass die Sprache vom Dichter in einer künstlerischen, der feineren Charakteristik dienenden Absicht geändert sei" — wie man sieht, eine Seite der Ausführungen Stickel's. Dies letztere Bemühen Stickel's ist zwar von Kuenen ausdrücklich zurückgewiesen [2]); aber wir sahen doch bereits oben, dass auch er das sprachliche Argument für ein jedenfalls zweifelhaftes erklärt, und auch das gibt er zu, dass die Reden mit dem übrigen Buche viele Berührungspunkte in sprachlicher Beziehung aufweisen [3]). Auch Delitzsch gesteht den Reden wenigstens „mit dem übrigen Buche gleiches hebräoarabisches und zwar hauranisches Gepräge und gleiche

1) Bedeutende, wenn nicht entscheidende Beiträge zu unsrer Frage dürfte man wol von Riehm erwarten. In der oben (S. 60) erwähnten Recension sagt er selbst (S. 307), dass er sich ernstlicher Bedenken gegen die Echtheit der Reden Elihu's nicht entschlagen könne, Bedenken, die hauptsächlich in der Verschiedenheit in Sprache und Darstellung zwischen diesem Stücke und dem übrigen Buche begründet seien. Wenn er also jetzt, wie uns versichert wird, noch entschiedener die Echtheit der Reden vertritt, so darf man wol voraussetzen, dass er auch diese Bedenken überwunden und gelöst hat.

2) III. S. 155.

3) S. 148 „— in spijt van vele punten van aanraking met het echte gedicht —" Nöldeke: Die alttestamentliche Literatur 1868 spricht davon freilich in anderem Tone. Vgl. S. 194: Freilich hat sich der Dichter des Elihu an dem älteren gesonnt und ihm manche Redensart, manches Bild entlehnt, aber im Einzelnen wie im Ganzen ist die Verschiedenheit doch sehr gross.

Wechselbeziehungen zu älteren und jüngeren Schriftstücken" zu; betont aber dennoch häufig die Abweichungen und glaubt auch aus ihnen einen andren Verfasser mit Bestimmtheit zu erkennen [1]). Endlich ist wenigstens ein einziger entschiedener Gegner der Elihu-Reden, Simson, zu nennen, der mit den Worten: „Der sprachliche Charakter der Reden führt nach keiner Seite hin zu durchgreifender Entscheidung" das Resultat Stickel's, im Grunde seinem ganzen Umfange nach, rückhaltlos anerkennt [2]).

Damit sind aber auch die Zugeständnisse von gegnerischer Seite erschöpft. Die übrigen, und namentlich fast alle neuesten Gegner der Reden halten teils ohne weiteren Commentar das aus der Sprache entnommene Urteil einfach aufrecht [3]), teils haben sie, sehr im Gegensatze zu den Verteidigern, die beigebrachten Belege noch wesentlich verstärkt und vermehrt.

Diese neuesten Fundgruben für unsre Frage muss ich zuletzt .noch nennen. Verhältnissmässig wenig Ausbeute bietet Delitzsch; doch finden sich immerhin einige dankenswerte Parallelen und wenige kleine Vermehrungen des Angriffsmaterials, darunter freilich auch eine unrichtige Bemerkung (zu עַל־כֵּן c. XXXII. 6, vgl. dasselbe c. VI. 3, IX. 22 und noch an fünf andren Stellen des übrigen Buches). Bald nach Delitzsch erschien der grosse holländische Commentar von Dr. J. C. Matthes, das bei weitem umfangreichste neuere Werk über Hiob,

---

1) Vgl. Commentar 1864 S. 458. Die etwas schwankende Haltung D.'s in der Elihu-Frage gibt Zöckler a. a. O. S. 31 nicht das mindeste Recht, von ihm zu sagen, dass er sich weder für noch gegen die Echtheit mit Bestimmtheit entscheide. Soweit wenigstens sind seine Aeusserungen völlig bestimmt. Sollten die Worte D.'s: „möglicherweise der erste" (Herausgeber) soweit missverstanden sein, dass die bestimmte Unterscheidung des Herausgebers und des Verfassers (für diesen Fall) übersehen wäre?

2) Zur Kritik des Buches Hiob, Königsberger Gymnasialprogramm 1861. Unter allen Schriften von Gegnern der Echtheit unsrer Reden zeichnet sich diese treffliche Abhandlung durch massvolle und unbefangene Würdigung der Frage aus.

3) So Bleek Einleitung (3. Aufl. S. 663), Nöldeke a. a. O., Holtzmann a. a. O. S. 138 und in Bunsen's Bibelwerk Bd. VI. S. 745, ungefähr mit denselben Worten. Ueberhaupt ist die oft erwähnte Abhandlung wesentlich eine Ueberarbeitung der Ausführungen im Bibel-

in Deutschland, wie es scheint, nicht bekannt geworden[1]). Freilich gibt schon Titel und Vorrede es als den Hauptzweck des Buches an, die Leistungen des Auslandes für das Verständniss des Buches Hiob den Niederländern bekannt zu machen, und der eigentliche Commentar hält sich ziemlich streng in diesen Grenzen. Dagegen ist die Einleitung auf breitester Basis von Matthes selbst mit merklicher Liebhaberei in der Ausführlichkeit, die man an holländischen Büchern gewohnt ist, ausgearbeitet. Auch unsre Frage behandelt er sehr eingehend: unter der Devise „einige Einzelheiten finden hier Erwähnung" liefert er ein Register der sprachlichen Eigentümlichkeiten Elihu's, das nicht weniger als vier Seiten Gross-Oktav anfüllt[2]), wertvoll als das einzige eigentliche Register seit Stickel. Es aus dem ausführlichen Commentare von Matthes noch ferner zu vervollständigen, ist mir kaum gelungen; wohl aber bietet der

werk. Renan Le livre de Job. 3me éd. 1864. p. LII. s., Davidson: An introduction to the Old Testament vol. II. 1862. Interessant ist es, Davidson's Bemerkungen zu dem Stücke c. XL. 15—XLI. 26 zu vergleichen mit seinem Urteil über die Elihu-Reden. Er scheint da völlig vergessen zu haben, was er eben selbst ausführte. vgl. S. 204. (zu c. XL. 15—XLI. 26): „Der Unterschied des Stils zeigt nur die Kunst des Dichters, jedem seiner Gemälde eine angemessene Form zu geben. Der Stil gibt stellenweise dem der besten Stücke des Gedichtes nichts nach. . . . . Es ist leicht, ähnliche Ausdrücke und Formen auf Nachahmung zurückzuführen; indessen sind subjektiver Geschmack und Scharfsinn auch im Stande, Beweise derselben Autorschaft in keine zu verwandeln. . . . . Vergeblich ist es, in jedem Teile des Gedichtes sich nach solcher Symmetrie und Uebereinstimmung umzusehen, wie sie die Scharfsichtigkeit der Kritik jetzt erfordern mag." — Goldene Worte: aber nun S. 207 ff. zu Elihu's Reden gerade umgekehrt: „Stil und Sprache sind eigentümlich, bemerkenswert verschieden von denen des Uebrigen. Ausdrücke, Wortformen, Redensarten kommen vor, für welche andre ebenso gleichförmig in dem älteren Werke gefunden werden. Die Diktion ist stärker aramäisch, rauh, schwerfällig, breit, schwierig." Die Unterscheidung der verschiedenen Personen durch die Redeweise wird mit Renan's Worten geleugnet.

1) Nieuwe theologische bibliotheek van Dr. A. Pierson. Jaargang 1865. Het boek Job, vertaald en verklaard door Dr. J. C. Matthes. Deel I. (Uebersetzung und Einleitung) 72, CCXXXII. SS., Deel II. (Erklärung) 642 SS. gr. 8°. Utrecht.

2) Bd. I. S. CXLIV—CXLVIII.

Commentar selbst die Berichtigung für mehrere falsche Angaben des Registers. Es geht ihm eben hier, wie in der ganzen Elihu-Frage und anderwärts, dass er kurze Bemerkungen seiner Vorgänger und Vorbilder weiter ausführt und dabei verschärft und übertreibt, so die Bemerkung Delitzsch's über die zahlreichen defectiven Schreibungen der Elihu-Reden. Bei mangelhaftem statistischen Material hat er auf Grund seiner Ueberzeugung hie und da auf's Gerathewohl, was ihm richtig schien, hingesetzt. Ist demnach der Wert dieser Arbeit nur ein relativer, so verdankt unsre Frage eine wesentliche Förderung dem ausgezeichneten Commentare Dillmann's[1]). Nicht nur vermehrt er das Material gegen die Reden um ein beträchtliches[2]), sondern er widerlegt auch manchen unbegründeten Vorwurf oder weist ihn in die richtigen Grenzen zurück und macht oft genug durch treffende Parallelen auch auf Uebereinstimmungen zwischen den Elihu-Reden und dem übrigen Buche aufmerksam[3]). Seine so gründlichen Ausführungen sind daher, obgleich das Resultat das gerade entgegengesetzte ist, neben Stickel weitaus das wichtigste, was wir bisher besitzen. Endlich liefert auch Hitzig's Commentar, der neueste von allen, noch eine Nachlese zu unsrer Frage[4]), in welcher freilich, wie unten zu zeigen ist, fast alles Neue auf willkürlichen Erklärungen und Dekreten beruht.

Soweit die Geschichte unsrer Frage. Aus ihr geht hervor, dass wir das eigentliche Material für die folgende Untersuchung, soweit es bis jetzt vorliegt, nur in wenigen Schriften zu suchen haben, es sind folgende: Die Commentare von Ewald, Hirzel, Stickel, (Olshausen, Delitzsch, Kamphausen,) Matthes, Dillmann, Hitzig, Hengstenberg,

1) Kurzgef. exeg. Hdbch. II. 3. Aufl. 1869. In 2. Aufl. 1852 von J. Olshausen. Diese 2. Auflage enthält für unsre Frage fast nichts, als eine Anzahl von Conjekturen und Bemerkungen, deren Annahme und Billigung geeignet wäre, manche Härten und manchen Anstoss in den Reden zu beseitigen. Vgl. z. B. zu c. XXXIII. 17. XXXIV. 36. XXXV. 2. 11. XXXVI. 32. XXXVII. 7. 16.

2) Die Verweisung auf den Comm. S. 289 umfasst 41 Verse gegen 27 bei Hirzel.

3) Vgl. die Anmm. zu c. XXXII. 6. 8. 14. XXXIII. 6. 25. 33. XXXIV. 10. 20. 25. 33. 36. 37. etc.

4) Das Buch Hiob 1874. S. XXXVI f.

dazu noch die Abhandlung von Krahmer (und etwa die von Bernstein), und de Wette's Einleitung[1]). —

Wenn wir nun selbst an die Behandlung der Frage herantreten, so brauchen wir unsre Stellung zu derselben nicht erst darzulegen. Hätten wir es auch nicht schon oben (S. 55) ausgesprochen, dass wir die Echtheit der Reden Elihu's allen Einwürfen gegenüber glaubten aufrecht halten zu können, so würde die Tatsache selbst, dass wir den sprachlichen Charakter der Elihu-Reden behandeln, ausreichen, um es erraten zu lassen, wie wir von diesem Einwande denken. Denn was könnte man, wie die Sache jetzt steht, Ueberflüssigeres tun, als dem Nachweise der Unechtheit der Elihu-Reden aus sprachlichen Gründen eine gesonderte, eingehende Untersuchung zu widmen! Wir sind also überzeugt, dass man mit Unrecht aus dem sprachlichen Charakter der Elihu-Reden ein Argument gegen ihre Echtheit herleitet und wollen suchen, das im Folgenden nachzuweisen. Dass wir Alle, oder auch nur die Mehrzahl, überzeugen werden, sind wir weit entfernt anzunehmen: doch bringt es ja die Natur der Sache, das Operiren mit gegebenen Grössen, wie es hier fast ausschliesslich erfordert wird, mit sich, dass unsre Resultate für beide Seiten nutzbar sein werden und immerhin zur Klärung der Sachlage dienen können. Eben dieses Operiren mit gegebenen Grössen macht es aber ferner selbstverständlich, dass nicht alles, was wir geben, neu sein kann: was immer schon bisher von Andren gefunden ist, musste hier wieder verwendet werden, damit der Leser eine richtige Anschauung von der Masse des Materials nach beiden Seiten hin erhielt. Doch ist auch das Alte niemals unbesehen herübergenommen; vielmehr sind wir allem sorgfältig nachgegangen und haben oft genug durch Zusätze, Nachträge, Berichtigungen den Wert des Vorhandenen zu erhöhen vermocht. So weit möglich, soll auch in den Einzelheiten das Autorrecht der ersten Entdecker ausdrücklich gewahrt werden; doch wird man bei

---

1) Wo immer wir im Folgenden auf diese Bücher verweisen, werden wir Hirzel mit Hl., Hengstenberg mit He., Hitzig mit Hi., Delitzsch mit De., Dillmann mit Di., de Wette mit W., die übrigen mit dem Anfangsbuchstaben bezeichnen.

der Unwichtigkeit mancher einzelnen Beobachtungen und der grossen Mühe, jedem Einzelnen überall nachzugehen, Vollständigkeit in dieser Beziehung freundlichst erlassen und die General-Erklärung annehmen, dass wir auf das Recht der Auffindung überall, wo es Andern zusteht, im voraus gerne verzichten.

Es ist zunächst ein negativer Beweis, den wir zu führen haben. Man behauptet, der sprachliche Charakter der Elihu-Reden führe mit Notwendigkeit auf einen andren Verfasser: für uns gilt es also, nachzuweisen, dass dies nicht der Fall, dass also die Abfassung der Elihu-Reden von dem Verfasser des übrigen Buches möglich ist. Nur soweit braucht sich der Beweis zu erstrecken, um den gegnerischen Satz völlig aus der Reihe ihrer Argumente zu streichen. Ist das erreicht, so ist die Grundlage für die Echtheit wie eingangs dieses Aufsatzes ausgeführt wurde, gegeben, und andren Argumenten würde es dann zufallen, dieselbe wirklich zu erweisen. Dass sich die Abfassung zweier Stücke durch denselben Autor nur aus der Sprache überhaupt jemals beweisen lasse, möchte ich kühn in Abrede stellen: nur zu grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit kann der sprachliche Charakter führen, und bei dem Urteil über die Wahrscheinlichkeit dürfte sich stets ein subjektives Moment mit einmischen. Unser Nachweis setzt sich also nur die Möglichkeit derselben Autorschaft zum Ziel, und überlässt dann dem Leser für seine Person die Entscheidung über die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit.

Die Methode für unsre Untersuchung oder, wenn man will, unsren Nachweis, ist durch die Sache selbst klar vorgeschrieben, es kann nur eine vergleichende sein, eine vergleichende nach allen Richtungen und in voller Consequenz. Bei diesem Vergleiche ist der Fehler zu vermeiden, dass man den Verdacht gegen die Reden an sich schon voraussetze, und das ganze übrige Buch als den Elihu-Reden gegenüberstehende compacte Masse, gleichsam solidarisch in sich haftend für seine Echtheit, betrachte: vielmehr ist es durchaus berechtigt nicht nur, sondern für sichere Resultate notwendig, auch die einzelnen Teile des übrigen Buches untereinander zu vergleichen, weil nur so das nötige Mass der Uebereinstimmung, das mögliche Mass der Selbständigkeit einzelner Stücke dieses Autors festge-

stellt werden kann. Diese Methode wird daher durchgehends in dem folgenden angewandt werden.

Meiner Meinung nach bedarf es nun des Nachweises:

1) Dass die Reden Elihu's in genügendem Grade mit dem Sprachgebrauche des übrigen Buches übereinstimmen, wobei selbstverständlich vor allem die Eigentümlichkeiten des Buches und unter diesen wieder die von der Willkür des Verfassers unabhängigen zu betonen sind.

2) Dass die Eigentümlichkeiten oder Abweichungen der Elihu-Reden von dem übrigen Buche das Mass sprachlicher Freiheit nicht ungebührlich überschreiten, welches sich auch in diesem nachweisen lässt.

3) Dass die wirklich hervorstechenden, charakteristischen Eigentümlichkeiten der Elihu-Reden sich aus vernünftigen, erkennbaren Absichten des Verfassers oder aus dem Inhalt der Reden erklären, und sich ähnliche Erscheinungen aus dem übrigen Buche dem an die Seite stellen lassen.

Als orientirende Grundlage der Untersuchung werde ich eine statistische Uebersicht vorausschicken, woraus die Verteilung des Sprachmaterials und die grössere oder geringere Masse desselben in einer Anzahl von Abschnitten des übrigen Buches und den Reden Elihu's erhellen soll, und zwar soll auseinandergehalten werden, wieweit das sprachliche Material den betreffenden Stücken mit irgend einem andren Teile des Buches Hiob gemeinsam oder jedem Stücke eigentümlich ist.

Zum Schlusse endlich will ich auch noch die allgemeine sprachliche Haltung der Elihu-Reden in Betracht ziehen, um den Vorwurf zu beleuchten, dass sie im Ganzen den Eindruck geringerer Waare machten, als das übrige Buch, und als dem Verfasser desselben zuzutrauen sei.

Auch von dem technischen Material, mit dem ich operire, von meinem Handwerkszeug, um so zu sagen, bin ich noch Rechenschaft schuldig. In der Ueberzeugung, dass auch die eindringendste Vertrautheit mit dem Buche Hiob, verbunden mit dem besten Gedächtnisse nicht ausreichen würde, um alle Einzelheiten, die bei einer solchen Untersuchung in Betracht kommen, zu umfassen und festzuhalten, habe ich schon vor mehreren Jahren eine ganz vollständige, auch auf die Partikeln sich erstreckende Concordanz des Buches Hiob angelegt. Häu-

figer und allseitiger Gebrauch in den letzten Jahren hat ihre Zuverlässigkeit bewährt; gerade die äusserst geringe Zahl von Versehen, die sich vorfanden und sogleich corrigirt wurden, berechtigt mich zu der Hoffnung, nunmehr einen annähernd untrüglichen Wegweiser an ihr zu besitzen. Ob eine solche Concordanz bereits existirt und benutzt ist, kann ich natürlich nicht mit Sicherheit wissen. Der einzige, der durch die Genauigkeit seiner Parallelen zuweilen den Gebrauch einer solchen zu verraten scheint, ist Dillmann; doch scheinen einige unvollständige Citate wiederum dagegen zu sprechen [1]). Jedenfalls kann nur eine solche Specialconcordanz die nötige Uebersicht über das sprachliche Material des Buches gewähren und vor irrtümlichen Angaben, wie sie sonst kaum ausbleiben könnten, bewahren. —

I.

Wenn ich als ersten Teil meines Aufsatzes eine allgemeine vergleichende Statistik des Sprachschatzes im Buche Hiob angekündigt habe, so geschah dies vor allem, um naheliegenden Missverständnissen über das sprachliche Verhältniss der Elihu-Reden zum übrigen Buche vorzubeugen. Nicht leicht wird jemand die sprachlichen Bedenken gegen die Reden Elihu's irgendwo lesen, ohne davon den Eindruck zu bekommen, dass Elihu eine ungewöhnlich grosse Zahl von Worten gebrauche, die im übrigen Buche sich nicht finden, dass also sein Sprachschatz ein wesentlich andrer sei, als der des übrigen Buches. Geht doch durch alle ausführlicheren gegnerischen Commentare die stehende Anmerkung hindurch: dies Wort findet sich nicht im übrigen Buche, „ist nicht ijobisch" etc. Was für einen Zweck hätte es, das hervorzuheben, wenn solche »nicht ijobischen Wörter" nicht hier in aussergewöhnlichem Masse sich fänden? Denn dass ein Autor nicht verpflichtet ist, in einem gewissen Umfang seinen ganzen Sprachschatz zu verwerten, und betrüge dieser Umfang auch sechs Siebentel der ganzen Schrift, ist doch wol selbstverständlich! — Allerdings

---

1) vgl. z. B. zu הִגִּיד c. xxxii. 6. (c. xxxiii. 23 fehlt), zu שֵׁבֶט c. xxxvii. 13. (c. ix. 34 fehlt). Doch könnten ja auch die beigebrachten Belege für genügend erachtet sein.

ist nun der oben erwähnte Vorwurf in die eigentliche Formulirung des sprachlichen Einwandes von den besten und sorgfältigsten Commentatoren nicht ohne weiteres aufgenommen [1]); aber auch daran haben es Andre wiederum nicht fehlen lassen. So spricht es Renan geradezu aus, dass das Wörterbuch Elihu's ein ungewöhnliches sei, und dass gerade in einer so freien Sprache wie das Hebräische, in welcher jeder Autor gewissermassen sein eigenes Wörterbuch habe, die Stil-Gewohnheiten ein entscheidendes Kriterium bilden [2]). In wortgetreuer Uebersetzung kann man dann dasselbe bei Davidson [3]) lesen. Auch Matthes sagt zunächst einfach, Elihu gebraucht viele Worte und Ausdrücke, die der alte Dichter nicht kennt, und fügt erst in zweiter Reihe hinzu: „oder an deren Stelle er andere hat“, [4]) und endlich sagt Hitzig, was das rein Sprachliche betrifft, eigentlich nur dies aus. „Schliesslich,“ so sagt er S. XXXVI f., „verfügt Elihu, wie im voraus sich erwarten lässt, über einen andern Sprachstoff; durch den Schatz von Wörtern, die er braucht, und die Art ihrer Handhabung unterscheidet er sich von Hiob vielfach und verräth er ein späteres Zeitalter.“ —

Ueber dies Bedenken kann uns eine rein statistische Uebersicht aufklären, ja sie kann noch mehr leisten: sie kann uns zeigen, welchen Grad von Beweglichkeit in sprachlicher Beziehung wir unsrem Dichter zutrauen dürfen [5]).

Zu diesem Zwecke wählte ich nach dem oben ausgesprochenen Grundsatze aus dem übrigen Buche möglichst zusammengehörige und annähernd gleich umfangreiche Stücke zum Vergleiche aus. Es sind dies natürlich zunächst die Reden des Eliphas, Bildad und Zophar sowohl einzeln als zusammengenommen, da sie ja nahe zu einander gehören; die Reden

---

1) Vgl. vor allem Hirzel-Dillmann und Ewald.

2) S. LII. 3) S. 205 f. 4) I. S. CXLVI.

5) Dass die Resultate, so wünschenswert sie sein mögen, der aufgewandten Mühe nicht entsprechen, gestehe ich gerne zu. Um mich selbst zu überzeugen, mich zu vergewissern, dass ich nicht eine schlechte, verlorene Sache verträte, wurden diese Untersuchungen zunächst angestellt. Für die Sorgfalt derselben muss der Leser mit meiner Bürgschaft vorlieb nehmen, da es unmöglich ist, sämmtliche Worte einzeln hier aufzuführen.

Jahve's, nur von c. XXXVIII—XL. 14, um sicheren Boden unter den Füssen zu haben; sodann die letzten 6 Capitel der Reden Hiob's als die einzigen 6 aufeinanderfolgenden Capitel desselben Redners und zugleich nahe zusammengehörig; sodann die Reden Hiob's innerhalb des ersten Kreises der Wechselgespräche, cc. VI. VII. IX. X. XII. XIII. XIV, und endlich seine Reden innerhalb des zweiten Kreises cc. XVI. XVII. XIX. XXI. —

Zuerst habe ich nachgezählt, wie viele Wörter ein jeder von diesen Abschnitten für sich hat, die im übrigen Buche nicht vorkommen, und habe dabei, wie billig, alle Wörter ohne Rücksicht auf den Inhalt, sowie bedeutend abweichende Schreibarten mitberücksichtigt.

Sodann habe ich die diesen Abschnitten mit irgend einem andren Abschnitte des Buches gemeinsamen Wörter gezählt, jedoch, um nicht unnützen Wust mitzuzählen, hier die Partikeln, sowie die allergewöhnlichsten Begriffswörter weggelassen. Damit dabei, auch unbewusst, keinerlei Parteilichkeit geübt werde, habe ich, ehe die Zahlen eruirt wurden, diejenigen Wörter, welche berücksichtigt werden sollten, in der Concordanz bezeichnet.

Endlich habe ich dann die 2 für jeden Abschnitt gewonnenen Zahlen addirt, und erhielt damit die Masse der verschiedenen Wörter, welche sich in jedem der Abschnitte finden, also abgesehen von Wiederholungen desselben Wortes innerhalb desselben Abschnittes. Mittels Division durch die Anzahl der Verse jedes Abschnittes (den Einführungsvers eines jeden Abschnittes abgerechnet) ergaben sich dann Zahlen, die einen direkten Vergleich zulassen, indem jede derselben anzeigt, wie viele verschiedene neue Worte im Durchschnitt der Vers eines jeden der Abschnitte bringt [1].

Das Resultat ist folgendes:

---

1) Ein Vergleich einer Anzahl von Abschnitten nach Raum und Verszahl wird zeigen, dass der Vers hier im Durchschnitt eine durchaus stabile Einheit ist.

Abschnitt.	Verszahl.	Gemeinsam mit dem übrigen Buche.		Eigentümlich.		Summa.	
		Ueberhaupt.	pro Vers.	Ueberhaupt.	pro Vers.	Ueberhaupt.	pro Vers.
Jahve c. XXXVIII—XL. 14.	83	221	2,66	80	0,96	301	3,62
Zophar cc. XI. XX.	49	164	3,35	37	0,75	201	4,10
Bildad cc. VIII. XVIII. XXV.	49	141	2,88	36	0,73	177	3,61
Eliphas cc. IV. V. XV. XXII.	113	309	2,73	71	0,63	380	3,36
Hiob II cc. XVI. XVII. XIX. XXI.	98	261	2,66	70	0,71	331	3,37
Hiob III cc. XXVI—XXXI.	161	381	2,36	135	0,84	516	3,20
Hiob I cc. VI. VII. IX. X. XII. XIII. XIV.	180	364	2,02	125	0,69	489	2,71
Die Freunde cc. IV. V. VIII. XI. XV. XVIII. XX. XXII. XXV.	211	425	2,01	155	0,73	580	2,74
Elihu cc. XXXII—XXXVII.	165	307	1,86	99	0,60	406	42,6

Es bilden sich demnach für die drei verschiedenen Kategorieen folgende Reihen der Vergleichs-Zahlen:

Wörter	Zophar	Bildad	Eliphas	Hiob II	Jahve	Hiob III	Hiob I	Die Freunde	Elihu
Gemeinsame	3,35	2,88	2,73	2,66	2,66	2,36	2,02	2,01	1,86
	Jahve	Hiob III	Zophar	Bildad	Die Freunde	Hiob II	Hiob I	Eliphas	Elihu
Eigentümliche	0,96	0,84	0,75	0,73	0,73	0,71	0,69	0,63	0,60
	Zophar	Jahve	Bildad	Hiob II	Eliphas	Hiob III	Die Freunde	Hiob I	Elihu
Summa	4,10	3,62	3,61	3,37	3,36	3,20	2,74	2,71	2,46

Aber eine jede Statistik erhält erst Wert durch ihre richtige Benutzung, und erst durch die geistige Durchdringung des Materials kann sie zum Beweismittel werden. Auch wir also müssen zu obigen Zahlen einen Commentar geben.

Eines fällt wol zu allererst in die Augen: dass in allen 3 Reihen, nicht etwa nur in der ersten, die Reden Elihu's die letzte Stelle einnehmen. Das ist gewiss nicht das Resultat, welches man nach den bisherigen Untersuchungen unsrer Sache erwarten sollte; aber vielleicht könnte es nun nach der andren Seite hin ungünstig erscheinen. Wir müssen zuerst die einzelnen Reihen, dann ihr Verhältniss zu einander daraufhin genauer ansehen.

Beginnen wir mit der zweiten Reihe, in der die jedem Abschnitte eigentümlichen Wörter enthalten sind. Wir finden da eine bedeutende Differenz zwischen der höchsten und niedrigsten Stufe, eine Differenz von über 50 Procent. Innerhalb der 9 Rubriken lassen sich wieder 3 Gruppen unterscheiden. Die Mitte halten 5 Abschnitte, die zwischen 0,69 und 0,75 pro Vers schwanken. Darüber hinaus liegen 2 weitere mit grösseren Sprüngen von 0,09 und 0,12 pro Vers, und rückwärts wiederum 2 mit einem grösseren Sprung von 0,06 und dann genau sich daran anschliessend Elihu mit 0,03 pro Vers weniger. Der Unterschied zwischen Elihu und Eliphas ist also fast gleich Null, und selbst der zwischen Elihu und dem folgenden, Hiob I, wird erreicht und überboten durch die beiden äussersten Differenzen nach der andern Seite. Elihu steht also mit der mässigsten Zahl innerhalb der Grenzen, binnen deren sich die Zahl der eigentümlichen Worte im B. Hiob hält. Aber auch der Grund für diese seine Stellung ist einzusehen. Derjenige Abschnitt wird die meisten Worte für sich haben, der die mannigfaltigsten und heterogensten Gegenstände in sich vereinigt und vom Dichter mit den buntesten, glänzendsten Farben bedacht ist. Darin sind die Jahve-Reden, wie Jeder weiss, allen andern voraus. Die glänzendsten Schilderungen, Gegenstände, die im übrigen Buche kaum berührt werden, grösstmögliche Mannigfaltigkeit, die fast mit jedem Verse etwas Neues bringt. Ebenso notwendig folgen dann die letzten Reden Hiob's. Jedes Capitel hat darin ein andres Thema, der Inhalt der cc. XXVIII—XXXI ist dem übrigen Buche beinahe völlig fremd. Unter

den übrigen, den mittleren, heben sich dann Zophar und Bildad wieder einigermassen heraus: man erkennt die blumenreiche Sprache des letzteren, die heftigen Soloecismen des ersteren. Nicht Verschiedenheit der Themata, sondern die Notwendigkeit blühender Variation desselben Thema's ist hier der Grund. Es folgen dann mit mittleren Zahlen die übrigen Reden Hiob's, und endlich — die beiden doktrinärsten Redner, die jeder von seinem Standpunkte abstrakt denkend am tiefsten in die Frage eindringen, (wie ja Eliphas darin der Lieferant der übrigen Freunde ist), daher mit den mattesten Farben bedacht sind, am wenigsten Schmuck und Mannigfaltigkeit der Rede gebrauchen. —

Wir gehen zur ersten Reihe, den mit dem übrigen Buche gemeinsamen Worten, über. Dieselbe ist nicht ganz so zuverlässig für den Vergleich, wie die zweite, weil in ihr trotz Weglassung der Partikeln und der allergewöhnlichsten Begriffswörter noch eine ganze Anzahl von Worten mitzählen, die nahezu notwendig auch in dem kleinsten Abschnitte vorkommen und dort bei der Division viel schwerer in's Gewicht fallen, als bei den grösseren. Darum stehen Zophar und Bildad mit so ungeheuren Zahlen voran, darum folgen auch dann erst die merklich kleineren Abschnitte Eliphas, Hiob II und Jahve. Wie schwer dieser Umstand in's Gewicht fällt, lässt sich am besten erkennen, wenn man die Summirung der Freundesreden, eigens zu diesem Zwecke veranstaltet, zum Vergleich heranzieht. Die Vergleichszahl sinkt durch Wegfall der 2—3 mal gezählten Worte sogleich fast auf den tiefsten Stand [1]). Das zuverlässigste Objekt für den Vergleich bieten Hiob III, Hiob I und Elihu. Zwischen letzterem und Hiob I nun finden wir eine Differenz von 0,16, zwischen Hiob I und III sogleich ein Steigen von 0,34 pro Vers. Mögen sich an letzteren Abschnitt bei gebührender Rücksichtnahme auf ihren geringeren Umfang Jahve und Hiob II noch näher anschliessen: ein weiterer grosser

1) Freilich wol ein wenig zu tief, weil nun der Verse zum Vergleiche etwas viel sind. Elf Worte, die nur in mehreren der Freundesreden vorkommen, heben zugleich die Vergleichsziffer der Freundesreden in der 2ten Reihe. Uebrigens sind auch unter den übrigen ausgefallenen Worten sehr viele bei den Freunden überwiegend vertreten oder ihnen fast eigentümlich.

Sprung wird immer noch zu Eliphas hin übrig bleiben. — So bildet also wiederum Elihu in ganz nahem Anschluss das letzte Glied der fortlaufenden Kette. Worauf beruht nun die höhere oder niedere Stufe in dieser Reihe? Derjenige Abschnitt wird am tiefsten in ihr stehen, der in dem Buche die einheitlichste, in sich möglichst eigentümliche und abgeschlossene Stellung einnimmt. Sehen wir uns darauf hin vor allem die Abschnitte Hiob III, I, die Freunde und Elihu an. Hiob I umfasst die Klage-, Anklage-, Verteidigungscapitel κατ' ἐξοχήν, gehört enger zusammen, als irgend ein andrer Abschnitt der Hiob-Reden, auch Hiob II, aus dem sich namentlich cc. XIX. XXI eigentümlich herausheben; in sich abgeschlossen und einheitlich sind ferner die Freundesreden; keiner aber von den Abschnitten ist es mehr, als Elihu. Er nimmt die eigentümlichste Stellung ein, weil er den Freunden und Hiob zugleich gegenübertritt und von beiden sich unterscheiden muss. —

Die dritte Reihe sagt uns, wieviel verschiedene Worte durchschnittlich auf den Vers in jedem Abschnitte entfallen. Derjenige Abschnitt wird darin die höchste Stelle einnehmen, der seine Worte möglichst nur ein einziges Mal gebraucht, derjenige am niedrigsten, der die meisten Worte und der sie am häufigsten wiederholt. Dass darin unter den in erster Linie zu berücksichtigenden Abschnitten (Jahve und) Hiob III voransteht, ist leicht zu begreifen; dass dann die Freunde und Hiob I mit schon bedeutendem Abstande folgen, ist auch nicht wunderbar nach dem oben Gesagten. Dass dann Elihu am Ende steht, hat noch einen Grund. In demjenigen Abschnitt wird derselbe Autor seine Worte am häufigsten wiederholen, der bei möglichster innerer Einheit auch äusserlich am engsten zusammenhing, d. h. in ununterbrochener Reihenfolge und demselben Fluss der Gedanken geschrieben wurde und vorliegt. Da werden sich leicht für dieselben Gedanken und Begriffe dieselben Worte darbieten, während, wenn andre Abschnitte den Zusammenhang unterbrechen, auch bei innerer Einheit doch leicht andre Worte sich finden. Alle diese Umstände treffen bei Elihu zusammen, während bei Hiob III die innere Einheit, bei Hiob I und den Freunden die äussere Continuität fehlt. Kein Wunder darum, dass Elihu hier die letzte Stelle einnimmt. Uebrigens ist auch hier der Unterschied ein keines-

wegs auffallender. Die Differenz zwischen Elihu und Hiob I beträgt 0,25, die zwischen den Freunden und Hiob III auf einmal 0,46 pro Vers etc.

Vergleichen wir nun die drei Reihen untereinander. Wie man sieht, entscheidet die überwiegende Mehrzahl der gemeinsamen Worte der Hauptsache nach auch über die Stelle in der dritten Reihe. Eine Ausnahme bilden die Abschnitte Jahve und Eliphas, welche bedeutendere Abweichungen zeigen, während die Freunde und Hiob I in der ersten, Bildad in der 3ten Reihe durch minimale Unterschiede um eine Stelle differiren. In allen drei Rubriken hält nur Elihu dieselbe Stelle, alle andern weichen in der mittleren ab. Aber Hiob I weicht nur durch Eliphas' Dazwischentreten einerseits oder die winzige Differenz mit den Freundesreden andrerseits um eine Stelle ab, und zieht man die geringe Differenz zwischen 0,70 und 0,73 in Betracht, so bleiben in Wirklichkeit auch die Freunde und Hiob II in den drei Rubriken sich völlig gleich. Nur Hiob III, Jahve und Eliphas beschreiben also grössere Curven, d. h. die ersteren haben bei grösserer Eigentümlichkeit weniger Gemeinsames, der letztere umgekehrt: die übrigen (auf Bildad und Zophar wird keine Rücksicht genommen) haben wie Elihu beides in gleich hohem Grade.

Endlich ist auch das Verhältniss der eigentümlichen Worte zu den gemeinsamen bei Elihu ein völlig normales. Es kommen auf ein jedem Abschnitte eigentümliches Wort bei den Freunden 2,75, bei Jahve 2,77, bei Hiob III 2,81, bei Hiob I 2,93, bei Elihu 3,01, bei Hiob II 3,74, bei Eliphas 4,33 mit dem übrigen Buche gemeinsame Worte. Elihu hält sich dabei in der Mitte, am nächsten wiederum bei Hiob I, im allgemeinen aber verhältnissmässig stark an den auch im übrigen Buche gebräuchlichen Worten beteiligt. —

Soweit die Resultate unsrer vergleichenden Statistik; man wird zugeben müssen, dass sie der Abfassung der Elihu-Reden durch den Autor des übrigen Buches, soweit man daraus schliessen darf, durchaus günstig sind. Jedenfalls ist unwiderleglich bewiesen, dass das blosse Nichtvorkommen eines Wortes im übrigen Buche ganz ungenügend ist, es unter das Material gegen die Echtheit der Reden Elihu's aufzunehmen. Natürlich konnte unsre Statistik das Material nur ganz im Rohen in Be-

tracht ziehen. Verschiedene Conjugationen desselben Verbs, verschiedene Bedeutungen desselben Wortes, sofern sie auf dieselbe Grundbedeutung zurückgingen, wurden nicht berücksichtigt: sollte dadurch die Zahl der Worte bei Elihu vermehrt werden, so würde er dadurch etwas weiter in die Reihe der übrigen hineingerückt werden. Das Einzelne soll nun im Folgenden beleuchtet werden.

II.

Wir beginnen den speciellen Nachweis ganz gegen alle Regel und hergebrachte Sitte mit der Aufführung der Uebereinstimmungen zwischen den Reden Elihu's und dem übrigen Buche Hiob. Das könnte um so seltsamer erscheinen, als wir ausdrücklich erklärt haben, dass wir von dem direkten Beweise der Echtheit unsrer Reden aus sprachlichen Gründen absehen, dass es uns also nur darum zu tun ist, das Gegenteil zu widerlegen. Aber auch die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Echtheit wird sich durch vielfache Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauche des übrigen Buches zu bewähren haben, wie denn auch dieser Nachweis schon von Stickel unternommen, von Hengstenberg in Einzelheiten fortgesetzt ist; und diesen Teil dem übrigen voraufzuschicken, haben wir unsre Gründe. Es wird sich ausweisen, dass gar Manches, das bisher meistens unter dem Material der Gegner figurirt und fungirt hat, vielmehr, sei es in eigenster Person, sei es in so klaren Analogieen, dass kein Zweifel darüber bestehen kann, im übrigen Buche sich wiederfindet und als übereinstimmend aufgeführt werden darf. Auch finden sich manche Fälle, wo nur durch subjektive Auslegung ein Unterschied geschaffen ist, der durch eine andere, sprachlich und sachlich völlig berechtigte, in das Gegenteil umschlägt[1]). Auch solche Fälle für die Uebereinstimmung anzuführen, wird man uns bei unbefangenem Urteil nicht verwehren können. Nun wäre es wol unbillig, von uns zu verlangen, dass wir all' dieses wertvolle Material sich unter die

1) Dass es wirklich eklatante Fälle dieser Art gibt, wird die Aufzählung beweisen. Manche derselben sind auch nur von einzelnen gegen die Echtheit eingewandt und dürfen daher das Gesammtmaterial um so weniger vermehren. So besonders bei Matthes und Hitzig.

Widerlegungen zersplittern und wenigstens äusserlich die Masse der Gegengründe noch sollten vermehren lassen; ebensowenig aber möchten wir durch unnütze Wiederholungen ermüden. Wir schicken darum den Teil, der die Uebereinstimmung nachweisen soll, voraus, und überlassen es lieber den Gegnern, was sie etwa nicht anerkennen, sondern für sich in Anspruch nehmen wollen, herauszusuchen und ihm eine andere Stelle zu geben.

Eine Seite dieses Nachweises, die schon Stickel berücksichtigt hat, lassen wir hier fallen, es ist dies die sprachliche Verwandtschaft der Reden Elihu's wie des übrigen Buches Hiob mit dem Buche der Sprüche. Gewiss war es nützlich, darauf aufmerksam zu machen, und die Tatsache, einleuchtend in sich, dürfte kaum mehr bezweifelt werden. Aber da für die eigentliche Entscheidung unsrer Frage damit nichts ausgerichtet ist, dürfte auch mit dem blossen Hinweis hierin genug geschehen sein, und wir werden uns deshalb hier blos auf die Interna des Buches Hiob beschränken.

In diesen Grenzen aber möchten wir den Nachweis der Uebereinstimmung möglichst umfassend und systematisch führen, und werden deshalb nach einander die Orthographie, die grammatischen Formen, die syntaktischen und die lexikalischen Erscheinungen in Erwägung ziehen. Unser Ziel dabei ist, die sprachlichen Erscheinungen bei Elihu, soweit sie irgendwie erwähnenswert sind, in möglichster Vollständigkeit zu behandeln, so dass dieser Teil und der folgende ein vollständiges Bild des sprachlichen Charakters der Elihu-Reden darbieten, und die Masse der Uebereinstimmung und Abweichung sich möglichst von einander abheben. Wir haben dabei lieber auch Unwichtigeres mitberücksichtigt, als dass wir die Vollständigkeit beeinträchtigten. Geringe Abweichungen bei überwiegender Uebereinstimmung in derselben Erscheinung wird man in diesem ersten Teile finden. —

Zunächst also das Aeusserlichste, die Orthographie, und was nahe damit sich berührt. Setzung und Weglassung der Vokalbuchstaben (die sogenannte plene- oder defektive Schreibart); Apokope oder Elision des א; Vertauschung gewisser Consonanten sind die Erscheinungen, die wir hier in Betracht ziehen wollen. Wir werden dazu auch von den Gegnern veranlasst.

Wenige Bemerkungen nur erinnern an dergleichen im Vorübergehen bei Hirzel[1]), entschiedener schon klingen die Anmerkungen Dillmann's und Hitzig's zu c. xxxiii. 19[2]); Delitzsch spricht es geradezu aus, dass die grosse Zahl defektiver Schreibarten zu den Eigentümlichkeiten der Reden Elihu's gehöre[3]). Was Wunder also, dass Matthes diese grosse Zahl wirklich hervorsucht und den Reden Elihu's ein ganzes Register solcher Schreibweisen entgegenhält. Er fügt ausdrücklich hinzu, dass man diese, wo sie zahlreich seien, nicht mit Olshausen als Schreibfehler, sondern als Beweise eines jüngeren Ursprungs betrachten müsse[4]).

Ob der Schluss auf jüngeren Ursprung gerade aus der häufigen defektiven Schreibweise berechtigt ist, liesse sich wol mit Grund bezweifeln: jedenfalls würde ich, wenn wirklich in diesem Punkte die Reden Elihu's merklich von dem übrigen Buche sich unterschieden, es als berechtigt anerkennen, wenn dies unter den sprachlichen Gründen aufgeführt wird. Denn wenn auch in diesem Stücke vieles auf Willkür und Zufall, auf mehr oder minder sorgfältige Redaktion oder selbst auf Schreibfehler zurückgeführt werden muss und somit nicht unmittelbaren sprachlichen Wert hat, so würden doch bedeutende Abweichungen den Schluss nahelegen, dass dieser Abschnitt die Schicksale des übrigen Buches irgendwie nicht geteilt habe und somit aus einer andren Quelle herzuleiten sei. Darum lege ich einigen Wert auf den Nachweis, dass die Reden Elihu's in diesem Punkte sich gerade den eigentümlichsten Gewohnheiten des Buches Hiob genau anschliessen, ein Nachweis, den ausreichend zu führen ich vollkommen in der Lage bin. Aus den Reden Elihu's glaube ich alle Stellen

1) Vgl. zu xxxiii. 19. 22.

2) Di. S. 301, Hi. S. 247, vgl. auch Di. zu xxxvi. 18. S. 322.

3) Vgl. S. 401: „Solchen verkürzten Schreibungen wie לְדִבְרֵכֶם ohne Jod plur. und verkürzten Formen wie אֲאַזִּין = אַזִּין werden wir in diesem Abschnitte Elihu öfter begegnen.“ (Die Schreibung לְדִבְרֵכֶם finde ich weder in dem v. d. Hooght-Hahn'schen Texte, noch in Liber Jobi ed. Baer, praefat. est Delitzsch 1875, noch z. B. in J. H. Michaelis' Lesarten. Ferner S. 408: „אֵתָן für אֵיתָן gehört zu den vielen defectiven Schreibungen dieses Abschnittes.“

4) M. I. S. cxlv. vgl. O. S. 219. Anm.

gesammelt zu haben, die in Betracht kommen, aus dem übrigen Buche, quantum satis.

אֶתַּן XXXIII. 19 gegen אֵיתָן c. XII. 19 (Hl. De. Di. Hi. M.), ebenso Mi. VI. 2. — Ebenso: תֵּמָן IX. 9 gegen XXXIX. 26; תֵּמָנִי XXII. 1 gegen II. 11. IV. 1. XV. 1. XLII. 7. 9; אֻמָּתוֹ IX. 34, אֵמִים XX. 25 gegen XIII. 21. XXXIII. 7. (Diese beiden nach Baer a. a. O. def.) XXXIX. 20. XLI. 6; עֵפָתָה X. 22 (Baer plene) gegen עֵיפָה Am. IV. 13.

יַכְבִּר: XXXV. 16. pro יַכְבִּיר (M.) — Ebenso in Pausa XI. 3. XIV. 9. XXI. 10. XXII. 29. XXIX. 13. Ausser der Pausa יַשְׁקִט und יַרְשִׁעַ XXXIV. 29. בְּהַשְׁקִט XXXVII. 17 (Baer Qeri plene). Ebenso VIII. 10. XXIII. 6. XXVIII. 11¹).

יַמְצִאֵהוּ XXXVII. 13 pro יַמְצִיאֵהוּ (M.) dazu יַמְצִאֵנוּ XXXIV. 11. — Ebenso IX. 18. 19. יוֹעִדֵנִי (nach Baer), XIV. 13, XVIII. 14. וְתַצְעִדֵהוּ (nach Baer), XX. 15. וַיְקִאֶנּוּ und יוֹרִשֶׁנּוּ, XXII. 4 יֹכִחֶךָ (nach Baer)²).

(מְמִתִים XXXIII. 22 ähnlich; Baer liest nach der Massora מְמִיתִים)

חָלִלָה XXXIV. 10 gegen XXVII. 5. — Ebenso אֱלִל XIII. 4 (nur hier def.), בָּרְחָה: XXVI. 13, מִכְּלֹ I. 20. II. 12 gegen XXIX. 14, שְׁחִי XXIII. 2 gegen VII. 13. IX. 27. X. 1. XXI. 4, רִב XXIX. 16, רִבוֹת XIII. 6, inf. בְּרִבָם XXXI. 13 gegen רִיבִי XXXI. 35, inf. לָרִיב IX. 3.

מְצָאנֻהוּ XXXVII. 23 pro מְצָאנוּהוּ (M.) Bekanntlich ganz gewöhnlich und in keiner Weise erwähnenswert; besonders häufig im Buche Hiob, vgl. II. 12. III. 5. 8. 21. IV. 8. XV. 24. XVIII. 11. 18. etc.

יָמֻתוּ XXXIV. 20. — Vgl. תְּשֻׁבוּ XVII. 10 (Baer), מְשֻׁט II. 2, וָמֻת 9, וְשֻׁבוּ VI. 29, יָרֻץ XVI. 14. (Böttcher § 1128. *α*) II, S. 493: „selten ֻ“).

תְּשֻׁבֹה XXXIV. 36 gegen XXI. 34. — Vergl. לְבֻשׁוֹ XXXVIII. 9. gegen XXX. 18. XLI. 5 (XXIV. 7. 10. XXXI. 19. XXXVIII. 14), נְדֻדִים VII. 4, תַּעֲלֻמוֹת XI. 6. (XXVIII. 11), מֻצַק XI.

1) Vgl. über diese Formen Fr. Böttcher Ausführl. Lehrb. d. Hebr. Spr. herausgeg. von Mühlau Bd. II. §§. 1013. S. 279 f. und 1051. S. 358. Er sucht dieselben möglichst zu entfernen.

2) Böttcher II. §. 1045. S. 318 führt auch XXIII. 16 an. (?) Vgl. auch §. 1013. *β*. S. 279.

15, חָתֵם XIV. 17, תֻּשִׁיָּה V. 12. VI. 13. (Baer). XXVI. 3 (Baer), gegen XI. 6. XII. 16.

Die defektiven Schreibungen des Cholem in fem. plur., den verbis פו׳ und עו׳ etc. einzeln aufzuführen, möge man mir erlassen: sie sind sehr zahlreich, etwa 10—13 in den Elihu-Reden und dem entsprechend im übrigen Buche. Dagegen finden sich auch ziemlich häufig unnötige plene-Schreibungen, besonders in den „ledigen Formen" des impf. Qal, vgl. Böttcher §. 1005. 5b. II. S. 270f.: „im Simeonitischen"; auch daran nimmt Elihu Teil, vgl. XXXIV. 17. 37. XXXVII. 7. Sowol in den Reden Elihu's, wie in dem übrigen Buche bewährt sich also, was Böttcher sagt § 167 S. 94, am kargsten mit Vocalbuchstaben zeige sich ...... manchmal das Buch Job.

Sonstige plene-Schreibung: רוֹב XXXV. 9, anderwärts רֹב (M.) Dem entspricht genau das auch nur hier vorkommende שׁוֹד in V. 21 gegen V. 22 und בּוֹר IX. 30 gegen XXII. 30, (auch in dem Sinne „Laugensalz" natürlich ohne ו Jes. I. 25). Uebrigens liest schon Delitzsch in c. XXXV. 9, Baer an allen 3 Stellen die gewöhnliche Form. Auffallende plene-Schreibarten שָׁלֵיו XXI. 23 gegen XVI. 12. XX. 20, רֵיעֲכֶם VI. 27.

Ziemlich häufig ist im Buche Hiob die Schreibung des Suffixes der 3. p. s. m. am Plural mit blossem ו, wo das Qeri das י ergänzt, z. B. V. 18, IX. 13, XIV. 5, XV. 15, XX. 11 etc. So auch bei Elihu בתחבולתו XXXVII. 12. vgl. Böttcher 886 A.

אֱלִיהוּ XXXII. 4. XXXV. 1 pro אֱלִיהוּא XXXII. 2. (6. XXXIV. 1. XXXVI. 1.) (M.) Gerade dieser Name findet sich auch anderwärts in doppelter Schreibweise: ohne א I. Chron. XXVI. 7. XXVII. 18, mit א I. Chron. XII. 20. I. Sam. I. 1, während der andere mit הוא zusammengesetzte Name אֲבִיהוּא stets mit א geschrieben wird. — Will man aber für wechselnde Schreibung eines Namens ein Beispiel aus Hiob, so vgl. צוֹפַר II. 11. XX. 1, צֹפַר XI. 1. XLII. 9; für die Abwerfung des א am Ende vgl. שָׁו XV. 31 gegen שָׁוְא in demselben Verse (Böttcher leitet es, wol ohne Recht, von שָׁוָה ab (Neue

Aehrenlese 1437); אֵפוֹ XVII. 15. XIX. 6. 23. XXIV. 25 gegen אֵפוֹא sonst überall und Hi. IX. 24 (nach Baer).

אָזִין XXXII. 11 pro אַאֲזִין (Hl. etc.) — vgl. גֵּוָה aus גַּאֲוָה XXII. 29. XXXIII. 17 gegen XLI. 7.

מִלֵּתִי XXXII. 18. pro מִלֵּאתִי — vgl. יָצָתִי I. 21. (allg. Anm.).

מַלְּפֵנוּ XXXV. 11 pro מְאַלְּפֵנוּ (Hl. etc.) — vgl. חֵמָה XXIX. 6 gegen חֶמְאָה XX. 17; שֵׁתוֹ XLI. 17 gegen שְׂאֵתוֹ XIII. 11. XXXI. 23; רֵים pro רְאֵם XXXIX. 9; מוּם XI. 15, מאוּם XXXI. 7; רִישׁוֹן VIII. 8.

Vergl. über die orthographischen Vernachlässigungen des א quiescens oder otians Böttcher § 429.

הֱוֵא XXXVII. 6 von הָוָה (M.) — vgl. נִכְאוּ XXX. 8 gegen I. 15. 17. II. 7. XVI. 10 (nur hier ausser im adj. נָכֵא); פֹּא neben פֹּה XXXVIII. 11 (nur hier); dagegen כִּסֵּה XXVI. 9 für כִּסֵּא XXXVI. 7.[1])

סָפַק XXXIV. 26. 37. שֶׂפֶק XXXVI. 18. — gegen שָׂפַק XXVII. 23. סֶפֶק XX. 22 (Bähr שֶׂפֶק). — vgl. שְׂעָרָה IX. 17 gegen סְעָרָה XXXVIII. 1. XL. 6; כַּעַשׂ nur im Buche Hiob V. 2. VI. 2. X. 17. XVII. 7. gegen כַּעַס anderwärts.

זָעַק XXXV. 9. XXXI. 38, צָעַק XXXV. 12. XIX. 7; צְעָקָה XXXIV. 28. XXVII. 9, זְעָקָה XVI. 18.[2])

Finden wir somit hier eine so starke und vielseitige Uebereinstimmung mit den Eigentümlichkeiten des übrigen Buches, wie sie in manchen andren Teilen nicht nachgewiesen werden kann, so liefert die Vergleichung der grammatischen Formen verhältnissmässig weniger Ausbeute. Der Grund dafür ist leicht anzugeben. Die Zahl auffallender oder abweichender Formen ist eben im Buche Hiob überhaupt nicht sehr gross; wo sie auftreten, sind sie entweder ziemlich vereinzelt und können darum keinen Anhalt zur Vergleichung bieten, oder die Bedingungen für

---

1) Tiefer in die Flexion eingreifende Vertauschungen s. unten.

2) Vgl. noch דָּבַק VI. 17 etc. und זָבַק XVII. 1.; נָתַץ XIX. 10, נָתַס XXX. 13, נָתַע IV. 10.

das Eintreten gerade dieser Formen fehlen in dem Elihu-Abschnitte und umgekehrt. Doch werden sich immerhin einige Punkte zur Vergleichung darbieten, für andre vereinzelte Fälle Compensationen sich finden lassen, und endlich bedarf es um der Vollständigkeit willen des Nachweises, dass wir kein Recht haben, die fehlenden Erscheinungen gerade hier zu erwarten. Findet man auch verhältnissmässig unwichtige Sachen vermeldet, so mag man denen eben auch um der Vollständigkeit willen ihre Stelle gönnen. Um eine gewisse Ordnung zu befolgen, will ich zunächst die Verbalformen, dann eine Nominalform und endlich ungewöhnliche oder seltenere Suffixformen behandeln.

Imperfectformen auf וּן sind im Buche Hiob nicht eben besonders häufig. Eine Aufzählung, die auf annähernde Vollständigkeit Anspruch macht, wäre: IX. 6. XIII. 5. 8. XV. 12. XVI. 10. XVIII. 2. XIX. 23. 24. 29. XXI. 11. XXIV. 24. XXIX. 24. XXX. 17. XXXI. 10. 38. (mit Suff. XIX. 2.) Bei Elihu תַּחְקְרוּן XXXII. 11. יִזְּכְרוּן XXXVI. 8. יְשׁוּבוּן 10. (vollständig). Vgl. Böttcher § 930.

Das Hinzufügen des ה paragogicum soll nach Matthes (II. S. 464) zu Elihu's besonderen Gewohnheiten gehören. Das Wahre daran ist dies. Elihu hat allerdings ziemlich häufig das ה parag. bei dem Imperativ, wie dies ja auch sonst gewöhnlich ist, und zwar in 7 Formen gegen 12 ohne dasselbe. Nun weist das übrige Buch im Verhältniss dazu nur verschwindend wenige Stellen auf, an denen das ה parag. impt. stehen könnte: ich habe nur eine solche Form gefunden, שִׂימָה XVII. 3; doch ist dort der Imp. naturgemäss auch viel seltener. — Gerade umgekehrt steht es nun mit der 1. p. s. impf. Da zähle ich in dem übrigen Buche Hiob nicht weniger als 28, davon 4 in der bekannten Erzählung des Prologs I. 15. 16. 17. 19, eine XV. 17, und alle übrigen, wie sich erwarten lässt, in den Reden Hiob's. Daneben findet sich bei Elihu nur אֲדַבְּרָה XXXII. 20; doch ist auch kaum eine andere Form mit Ausnahme des אֶפְתְּחָה desselben Verses und אֲדַבֵּר XXXIII. 31. zu finden, welche das ה vertrüge. — Endlich findet sich das ה parag. bei 1. pl. impf. nur in נֵדְעָה und נִבְחֲרָה XXXIV. 4, wo es kaum zu entbehren wäre. Im übrigen Buche ist diese Person überhaupt sehr selten; nur eine Stelle habe ich gefunden, wo das ה stehen könnte,

bei נִדַּבֵּר XVII. 2. Doch dürfte dort der Sinn immerhin eine Veränderung durch dasselbe erfahren [1]).

Was einzelne Verba betrifft, so nimmt zunächst Elihu an den eigentümlich wechselnden Formen der imperfectischen Bildungen des Qal von הָלַךְ, יָלַךְ, wie sie gerade im Buche Hiob sich häufiger finden, Teil. So die Formen יְהַלֵּךְ XIV. 20. XVI. 6. XX. 25, אֲהַלֵּךְ XVI. 22. XXIII. 8, יְהַלֵּכוּ XLI. 11. Daneben die regelmässigen Formen VII. 9. X. 21. XXVII. 21. XXIX. 3. XXXVIII. 35. XLII. 8. 9. — So auch bei Elihu der inf. constr. לַהֲלֹךְ XXXIV. 23., לָלֶכֶת XXXIV. 8. (die einzigen Stellen für הָלַךְ bei Elihu). Solcher Formen finden sich sonst nur noch 11, in wenigen Büchern (Ex., Num., Jer., Eccl. und 4 Psalmen) zerstreut. Vgl. Böttcher § 1095 1).

Im Uebrigen bleiben nur auf der einen wie auf der andren Seite eine Reihe von einzelnen seltneren, abweichenden, teilweise auch zweifelhaften Formen, denen eben nichts an die Seite gestellt werden kann.

So aus den Reden Elihu's:

רִיבוֹתָ XXXIII. 13. Die genaue Parallele für diese Perfektbildung ist allerdings nur Dan. IX. 2 בִּינֹתִי: aber die Form דִּיגוּם Jer. XVI. 16 beweist deutlich, dass Perfektbildungen mit Chireq auch zur Zeit des B. Hiob schon gebräuchlich waren, und diese konnten für die zweite und erste Person nur durch Einschiebung des וֹ gebildet werden, wie dies auch im Hiphil geschehen [2]). Zudem sind die gegenteiligen Formen dieser Stämme auch äusserst selten, nur einmal בַּנְתָּה Ps. CXXXIX. 2 und einmal רַבְתָּ Thr. III. 58 [3]), dazu רָב Jud. XI. 25. I. Sam. XXV. 39, רָבוּ Gen. XXVI. 22. Num. XX. 13. Im Buche Hiob findet sich zur Vergleichung keine Form.

---

1) Nach den Vokalen findet sich XI. 17. sogar eine 2. p. m. oder besser 3. fem. mit ה parag. (vgl. Di. S. 108).

2) Ob auch diese Formen Hiphil-Formen mit abgeworfenem ה sind? vgl. Ewald § 127. und dazu Ges. §. 73. 1. Böttcher 1143b, der diese Formen auch für irrtümlich gebildete Hiphil-Formen mit nachträglicher Abstreifung des ה hält, übrigens aber gegen Ewald polemisirt.

3) Dies Capitel ist wahrscheinlich späteren Ursprungs.

לֵאוֹר XXXIII. 30, inf. Niphal, vgl. Ewald § 244b, wo viele Formen gleicher Art zu finden sind.

רֻאּוּ (Dag. im א) XXXIII. 21 („Pual nur hier" Di.). Besser würde wol ראו gelesen. Uebrigens wäre nach dem Kethib leicht zu lesen: וְשֻׁפּוּ עַצְמֹתָיו לֹא רֻאּוּ, „sieht man nicht" für das Passiv wie oft (gegen Hitzig zu dieser Stelle). Zudem kommt ein Passiv von רָאָה im B. Hiob nicht vor. Einige Pual ohne Piel, die nur im B. Hiob vorkommen, sind דֻּבַּק XXXVIII. 38. XLI. 9, הֹרָה III. 3, חֻבָּא XXIV. 4 neben נֶחְבָּא V. 21. XXIX. 8. 10, נֻפַּח XX. 26, סֻבָּךְ VIII. 17, שֻׁקָּה XXI. 24 etc. Man sieht genugsam, wie gewöhnlich dergleichen im B. Hiob ist.

(יָשֹׁר XXXIII. 27 brauchte eigentlich nicht erwähnt zu werden. Ganz regelmässig wäre es mit schwächerem Sinne als verkürztes impf. von שׁוּר „sehen", besser יָשֹׁר von שִׁיר „singen". Vgl. Olshausen Grammatik S. 525. In diesem Falle, wie so häufig, die verkürzte Form für den Indicativ. Vgl. auch יָשֹׂם XXIII. 6. Vielleicht von שָׁרַר = שׁוּר?) [1]).

Diesen Formen möchte ich etwa folgende gegenüberstellen: שַׁלְוְתִּי III. 26, יֻכַּתּוּ IV. 20, תְּרַפֶּינָה V. 18, יִמָּאֵס VII. 5, נָקְטָה X. 1, תְּהַתֵּלּוּ XIII. 9, יָקִיצוּ XIV. 12, צָפוּי XV. 22, תִּכָּלְנָה XVII. 5 (nach Baer), נִטְמִינוּ XVIII. 3, יֵחַתּוּ XXI. 13, רֻמּוּ XXIV. 24, יַאֲהִיל XXV. 5, בְּהִלּוֹ XXIX. 3.

Den Gebrauch verschiedener Conjugationen werde ich bei dem Lexikalischen bringen.

Von Nominalformen, die hierher gehören, ist kaum etwas anzuführen. Verschiedene Bildungen, Masculin- und Femininformen desselben Wortes werde ich in dem lexikalischen Teile behandeln; hier wäre nur etwa zu nennen:

עֶצֶם bildet im B. Hiob die beiden Plurale עֲצָמִים und עֲצָמוֹת. Der erstere, seltenere, findet sich XXX. 17. XL. 18, der 2. IV. 14. VII. 15. X. 11. XX. 11. XXI. 24; aber auch der erstere bei Elihu XXXIII. 19, der 2te XXXIII. 21 [2]). — Beide

---

1) Statt אֶעֱנֶה XXII. 17 ist wol einfach אֶעֱנֶה zu lesen.

2) Mit Böttcher § 719 4) nach einem Unterschiede der Bedeutung zu suchen: „vielleicht עַצְמוֹת jedes Gebein", lässt sich unseren Beispielen gegenüber nicht aufrecht erhalten.

zusammen finden sich sonst nur bei Hesekiel und vereinzelt bei Amos (und im Pentateuch). Aehnlich קְבָרִים XXII. 1, קְבָרִית XXI. 32.

Endlich finden sich im Buche Hiob eine Anzahl von ungewöhnlichen oder dichterischen Suffix-Formen; aber — keine davon in den Reden Elihu's. Dass dies ganz unbedenklich ist, bedarf erst des Beweises.

1) Das Suffix ־ֵנִי oder ־ֶנִּי am Imperfectum findet sich VII. 14 bis. IX. 18. 34. XIII. 21. XIX. 2 in den Reden Hiob's, vgl. Böttcher § 881 ε, 882 b. Genau entsprechende Imperfect-Formen, an welche sich diese Suffixe anhängen könnten, finden sich bei Elihu überhaupt nicht, vgl. höchstens XXXIII. 10. Uebrigens fehlen sie von XIX. 3 an.

2) Einzelformen sind: לִדְתֵּנָה XXXIX. 2, אוֹרֵהוּ XXV. 3, עֵינֵיהוּ XXIV. 23 (קִימָנוּ XXII. 20, כָּכֶם XVI. 4 nach Baer).

3) לָמוֹ III. 14. VI. 19. XIV. 21. XXII. 17. 19. XXIV. 16. 17. XXX. 13. XXXIX 4 — Bei Elihu nur einmal לָהֶם XXXVI. 9, wie auch III. 15. XV. 19. XXX. 9. (XLII 15.). — עָלֵימוֹ VI. 16. XX. 23. XXI. 17. XXII. 2. XXVII. 23. XXIX. 22. XXX. 2. 5. — Bei Elihu einmal עֲלֵיהֶם XXXVII. 15 wie XXI. 26. — Unter diesen Umständen ist ein Vergleich nicht möglich, zumal ein etwa gleich langer Abschnitt, XIV. 22—XX. 22 keine dieser Formen in sich schliesst. — Vereinzelt כַּפֵּימוֹ XXVII. 23.

4) Die Formen מִנִּי XXI. 16. XXII. 18. XXX. 10, מִנֵּהוּ IV. 12, מִנֵּהֶם XI. 20, sämmtlich in pausa, wie anderwärts. Uebrigens auch die gewöhnlichen in pausa. Da מִן mit diesen Suffixen bei Elihu niemals in pausa steht, kann man ein Vorkommen dieser Formen bei ihm nicht erwarten. Ganz ungewöhnlich findet sich einmal מִנִּי ausser der Pausa XVI. 6 [1]).

In der folgenden Uebersicht findet man gesammelt, worin die Reden Elihu's mit dem Sprachgebrauche des übrigen Buches in syntaktischer Beziehung übereinstimmen, mit Ausnahme des Einfachsten, von selbst Verständlichen. Neben manchem weniger erheblichen Moment, das der Vollständigkeit wegen angeführt wurde, wird man auch nicht wenig wirklich Bedeutsames

---

1) Wol ausserdem nur noch Jes. XXII. 4. XXX. 1. XXXVIII. 12.

finden, was bisher teilweise übersehen, teilweise durch andre Auslegung verdeckt, oder doch nicht ausdrücklich angemerkt und zur Geltung gebracht ist. Ich hebe noch einmal hervor, dass die Eigentümlichkeiten einzelner Stellen des übrigen Buches hier nicht berücksichtigt werden, sondern nur Uebereinstimmungen oder Analogieen herangezogen sind. Nur wo in der Freiheit des Sprachgebrauchs eben die Analogie besteht, wird man auch dergleichen erwähnt finden. Getreu dem oben gegebenen Versprechen werde ich auch hier möglichst bei den einzelnen Bemerkungen das erste Autorrecht wahren; doch wird man bei der grossen Zahl von Citaten und minutiösen Einzelheiten kleine Auslassungen entschuldigen.

Um in die Masse der Einzelnotizen ein gewisses System zu bringen, zugleich die Controlle zu erleichtern und Parallelen an die Hand zu geben[1]), habe ich das Material nach dem Gange der bekanntesten und vollständigsten Syntax, der von Ewald[2]), geordnet, und werde überall die betreffenden Paragraphen anziehen. Dass damit an eigentliche Continuität nicht gedacht wird, ist selbstverständlich.

Das Nomen unmittelbar dem Verbum untergeordnet, zur Bezeichnung der Art und Weise, vgl. Ewald § 279 c, (§ 204).

נִפְלָאוֹת XXXVII. 5. מְסִבּוֹת XXXVII. 12. Das fem. pl. wird von Hi. gerügt als „bezeichnend für Elihu's Styl". Allerdings habe ich dafür im Buche Hiob keine ganz genaue Analogie finden können als סְבִיבוֹת XLI. 6 „ringsum sind seine Zähne Schrecken". Doch ist die adverbiale Anwendung nichts Neues und Verwunderliches, wofern sonst das fem. pl. neutral gebraucht wird. Dafür vgl. רַבּוֹת XVI. 2, עֲמֻקּוֹת XII. 22, סְבִיבוֹת mit Suffixen XXII. 10. XXIX. 5. Vgl. Ewald § 204. — Sonst ebenso: סָבִיב XVIII. 11. XIX. 10; הֶבֶל XXXV. 16. XXI. 34; רֹאשׁ XXIX. 25; יָקָר XXXI. 26; עָרוֹם XXIV. 7. 10; שׁוֹלָל XII. 17. 19.

---

1) Nur reine Soloecismen des B. Hiob aufzuzählen, würde den Zweck verfehlen, zumal solche syntaktischer Art sich kaum finden; überall die Parallelen aus andern Büchern anzuführen, wird man mir ebensowenig zumuten.

2) Ewald's Lehrbuch der Hebr. Spr. des alten Bundes 8. Ausgabe 3. Theil. Satzlehre. §§ 276—366.

Absoluter Gebrauch eines Verbums, das sonst seinen Begriff durch den Accusativ oder durch Praepositionen ergänzt, vgl. Ewald § 282f:

חָבַשׁ XXXIV. 17 (von M. gerügt) gegen XL. 13 (anders Hi.); עָבַר XXXVI. 11 (schon von Ewald 1. Aufl. ger.). — Dazu vgl. יָדַע VIII. 9; הִשְׁלִיךְ XXVII. 22; חָמַל VI. 10. XVI. 13. XXVII. 22 (gegen XX. 13); עָשַׁק X. 3 (so am leichtesten gegen XL. 23); שִׂים(לֵב) IV. 20; עָבַר XIV. 5. XIX. 8; חָשַׂךְ XVI. 5 (gegen VII. 11. XXXVIII. 23). שָׁמַע XV. 8; נָגַע VI. 7.

Verschiedene Constructionen desselben Verbum, vgl. Ewald §§ 279a, 282c, (auch 217a). „Im Allgemeinen", sagt Ewald § 282c, „herrscht im Hebr. grosse Beweglichkeit und Kühnheit zur Verbindung jedes Verbum mit jeder zum Sinne irgend passenden Praeposition etc." Dass diese Beweglichkeit und Kühnheit nicht nur im Allgemeinen, sondern auch bei demselben Schriftsteller in demselben Masse herrscht, beweist gerade das B. Hiob am besten. Doch bedarf es dafür noch eines Nachweises, da gerade Erscheinungen dieser Art in den Reden Elihu's stehend gegen ihre Echtheit angeführt werden. Ich werde daher zuerst vielfache Uebereinstimmung der Constructionen, möglichst in der Mannigfaltigkeit nachweisen, sodann noch einige auffallende Beispiele verschiedener Constructionen anführen und endlich die besonders angefochtenen Constructionen in den Reden Elihu's durch Parallelen rechtfertigen:

שִׂים לֵב oder שִׂים „merken auf" mit אֶל־ II. 3. XXXIV. 14, mit עַל I. 8. XXXIV. 23, (mit בְּ XXIII. 6, mit acc. XXIV. 12 [vgl. Di. z. d. St.]).

שָׁכַן mit בְּ XI. 14. XVIII. 15. XXX. 6. XXXVII. 8, (mit עַל III. 5, mit acc. XV. 28. XXXIX 28).

כִּסָּה mit עַל XXI. 26. XXXVI. 32, wie gewöhnlich mit acc. IX. 24. XV. 27 etc. XXXVI. 30; dazu מִן „verbergen vor Jemandem" XXXIII. 17, sehr fraglich XXIII. 17 (von St. als Uebereinstimmung angeführt).

חָשַׂךְ „etwas (acc.) zurückhalten von" mit מִן XXX. 10. XXXIII. 18, (mit blossem acc. VII. 11. XXXVIII. 23).

עָבַר mit בְּ eigentümlich „hineingehen, hineinfahren" XV. 19. XXXIII. 18. 28. XXXVI. 12. s. unten, (mit עַל „vorübergehen an" XI. 11, „ergehen über Jemanden" XIII 13).

חָפֵץ mit blossem inf. XIII. 3. XXI. 14. XXXIII. 32 (mit inf. und לְ IX. 3).

הֶאֱזִין mit acc. IX. 16. XXXIII. 1. XXXVII. 14 (mit לְ XXXIV. 2. 16, mit עַד XXXII. 11). Dies alle Stellen im B. Hiob.

חָשַׁב mit לְ des entfernteren Objectes XIII. 24. XIX. 15. XLI. 19. 24. XXXIII. 10 (mit כְּ XVIII. 3. XIX. 11. XLI. 21.), vgl. Ewald § 284b.

הִתְבּוֹנֵן mit acc. XXVI. 14. XXXVII. 14, mit עַד XXXVIII. 18. XXXII. 12 (mit בְּ XXX. 20, mit עַל XXXI. 1).

פָּנָה mit אֶל־ V. 1. XXI. 5. XXXVI. 21 (mit בְּ VI. 28, mit acc. loci XXIV. 18).

רָצָה mit acc. „Gefallen haben an" XIV. 6. XXXIII. 26 (mit עִם „Freundschaft halten" XXXIV. 9 (von M. gerügt) vgl. Ps. L. 18. Eine weitere Stelle zum Vergleich findet sich im B. Hiob nicht, doch ebenso הַסְכֶּן־נָא עִמּוֹ XXII. 2.

Einige auffallende Beispiele sind noch:

נָגַע mit בְּ I. 11. 19. V. 19. XIX. 21, mit אֶל־ II. 5, mit עַד IV. 5, mit לְ XX. 6; דָּרַשׁ mit acc. III. 4, mit אֶל־ V. 8, mit לְ X. 6, mit אַחַר XXXIX. 8. Dies sind alle Stellen im B. Hiob.

Besonders gerügt werden:

חָתַם mit בְּ XXXIII. 16. XXXVII. 7 (schon von Ewald angemerkt und häufig) gegen בְּעַד IX. 7 (das לְ bei חָתַם XXIV. 16 ist wol nur dat. commodi, vgl. Di. z. d. St.). Ein notwendiger Unterschied, weil zwischen „sein Siegel legen um die Sterne" (Di.) und „sein Siegel drücken auf". Uebrigens liegt vielmehr eine bedeutende Uebereinstimmung darin, dass חָתַם sonst überall mit dem acc. construirt und nirgends bildlich gebraucht wird.

בָּחַר mit עַל XXXVI. 21 (schon Ew. Hl. etc.), יָדַע עַל־ XXXVII. 16 (Di., beide besonders stark Hi.) statt יָדַע בְּ v. 15 und XXXV. 15 (vgl. dazu שָׁמַע בְּ XXVI. 14, הוֹרָה בְּ XXVII. 11, אָכַל בְּ XXI. 25, נָשָׂא בְּ VII. 13, vgl. Ewald § 217. f. 2; in פָּקַד עַל XXXIV. 13. XXXVI. 23 (M.) ist die Exegese zu zweifelhaft). — Vgl. an auffallenden Constructionen mit עַל: סָגַר XII. 14, sonst nirgends; הֶחֱזִיק XVIII. 9, nur noch Neh. X. 30, סָכַן XXII. 2, nur

hier zur Abwechslung mit לְ in demselben Verse, חָבַל mit עַל der Person XXIV. 9, nur hier, חוּשׁ XXXI. 5, כָּרָה VI. 27. XL. 30 wol in gleichem Sinne, nur hier. Weniger auffallende vgl. XIII. 27. XIV. 26. XVI. 11. 13. 14. XVIII. 5 etc.

פָּעַל mit בְּ „Jemandem etwas antun" XXXV. 6 gegen לְ VII. 20 (M.); aber vgl. עָשָׂה לְ in demselben Verse XXXV. 6; dagegen מָאַס mit בְּ XIX. 18 gegen V. 17. VII. 16. VIII. 20 etc., דִּבֵּר בְּ und נֶהְפַּךְ XIX. 19, קוּם בְּ XVI. 8, in ganz entsprechendem Sinne.

רִיב mit אֶל־ XXXIII. 13 (M.) gegen acc. X. 2 und עִם IX. 3. XIII. 19. XXIII. 6. XXXI. 13. XL. 2. In jener einen Stelle heisst es „bestreiten", sonst „streiten mit", hier „gegen". Constructionen mit אֶל־ in demselben Sinne vgl. XV. 13. 25, רוּץ אֶל־ XV. 26 gegen עַל XVI. 14. Uebrigens רִיב sonst auch noch mit אֵת und בְּ.

כִּנָּה mit אֶל־ (Hl.: „sonst mit dem acc."). Mit acc. nur Jer. XLV. 4, wo die Bedeutung den acc. fordert, sonst nur noch Jes. XLIV. 5 „sich selbstbewusst nennen". Hier ist für die directe Bedeutung „schmeicheln" אֶל־ so passend wie möglich.

Unterordnung des inf. ohne לְ, vgl. Ewald § 285 a. c. חָפַצְתִּי צַדְּקֶךָּ XXXIII. 32 (richtig Di. gegen Hl.: „ich wünsche, Dich gerecht erklären zu können") vgl. III. 8. V. 7. XV. 22. XXI. 14. XXVII. 1. XXIX. 1.

Unterordnung eines Verbum finitum unter das andere ohne Vermittlung, vgl. Ewald § 285 b. c. in fine. (Von den unter b beigebrachten Beispielen engerer Beiordnung müssen einige, so die mit שׁוּב, שִׁלֵּשׁ, הִרְבָּה entschieden zu denen der Unterordnung gerechnet und c zugezählt werden.)

יָדַעְתִּי אֲכַנֶּה XXXII. 22 (von M. gerügt, Hi. weist alle Analogieen ausser Jes. XLII. 21 ab). Dieselbe Construction in unserem Buche X. 16. וְתָשֹׁב תִּתְפַּלָּא בִי gegen VII. 7. (Hierauf verweist schon Hl. O, auch De., Di. hat die Verweisung weggelassen.) Ferner XIX. 3 לֹא־תֵבֹשׁוּ תַּהְכְּרוּ־לִי (sonst nirgends bei בּוֹשׁ); VI. 28 הוֹאִילוּ פְנוּ בִי (X. 16 und VI. 28 führt Di. zu XIX. 3 an, in Ewald's Grammatik ist keine dieser 3 Stellen neben XXXII. 22 angeführt). Die Construction ist im Wesentlichen völlig dieselbe.

רַב צְדָקָה XXXVII. 23. Vgl. Di.: „(bei diesem Dichter auch XXXIII. 19) = die volle und ganze Gerechtigkeit etc.“ Aber XXXIII. 19 ist vielmehr mit dem Ketîb רִיב zu lesen, und dies ist keineswegs „auch für El. zu gewagt“ (Di. zu XXXIII. 19); vgl. vielmehr Stellen wie X. 17. XVI. 13 f. Dagegen entspricht dieser Construction vollkommen רֹב עֲצָמַי IV. 14, vgl. dazu Di.: „die Menge meiner Gebeine, so viel ihrer waren“. Ebenso רַב־כֹּחַ XXIII. 6. XXX. 18 „Allgewalt“. Für diesen Gebrauch von רֹב vgl. Ewald § 286 e.

זָקֵן לְיָמִים XXXII. 4, צָעִיר לְי׳ v. 6 (von M. gerügt mit Verweisung auf XV. 10). — Vgl. Ewald § 288 c. Richtig verweisen Di., K., He. dafür auf XXX. 1, der letztere: „nur hier und XXX. 1“. Das Genauere ist, dass בְּכוֹר, צָעִיר, זָקֵן niemals mit dem Zusatze יָמִים mit oder ohne לְ vorkommen, auch für נַעַר habe ich keine Stelle gefunden; ähnlich nur מְלֵא־יָמִים Jer. VI. 11 (anders Jes. LXV. 20).

Die Person des Verbums unbestimmt durch die 3. p. pl. ausgedrückt, durch das Passivum zu übersetzen, vgl. Ewald § 294 b. 1) XXXII. 15 (anders Ew., Di. etc.) XXXIV. 20. — Ebenso IV. 19. VI. 2. VII. 3. XVIII. 18. XIX. 26. XX. 3.

Ebenso durch die 3. p. sing., vgl. Ewald § 294 b. 2) XXXV. 10 (je nach der Auffassung auch XXXIV. 31, so Di.). — Dazu vgl. VI. 20. XV. 3. XVII. 5. XXI. 22. 32. XXVIII. 2 f. XXX. 24.

Impersonelle Construction des Verbums. Vgl. Ewald § 295 a. יִרְוַח־לִי XXXII. 20 (von M. ger.) (vgl. I Sam. XVI. 23). — Ebenso יָנוּחַ לִי III. 13 (gegen v. 17. 26), יָשִׁית בְּ XXXVIII. 11, (טוֹב לְ X. 3, vgl. XIII. 9).

Ein Substantiv zur Aussage in der Weise des Adjectivs und Adverbs benutzt, vgl. Ewald § 296 d. XXXIII. 19 רִיב עֲצָמָיו אֵתָן. — Ebenso V. 24. VIII. 9. XXII. 12. XI. 8 etc.

Gebrauch der bei Ewald (vgl. § 262 b—e) sogenannten unvollkommenen Verba ganz absolut ohne Personbezeichnung, vgl. Ewald § 299 a. (לָךְ) אִם־יֵשׁ־מִלִּין XXXIII. 32 (ähnlich ohne יֵשׁ XXXIV. 16). Ebenso יֵשׁ XI. 18, אֵין III. 9. XXIV. 7, הִנֵּה IX. 19, אַיֵּה XV. 23.

Bezeichnungen der Zeit, des Masses, des Ortes ohne Präposition, vgl. Ewald § 300 רֶגַע gegen בְּרֶגַע XXI. 13 (M.) und חֲצוֹת לַיְלָה XXXIV. 20, לַיְלָה XXXIV. 25 (von M. gerügt). Das letztere ebenso XXVII. 20. XXX. 17 gegen בַּלַּיְלָה XXIV. 14. XXXV. 10; חֹשֶׁךְ V. 14. XII. 25. XXIX. 3 gegen בַּחֹשֶׁךְ XVII. 13. XXIV. 16; בֵּית I. 4 gegen בְּבֵית V. 13. 18; מִסְפַּר כֻּלָּם I. 5.

Der Inf. constr. mit Präpositionen als abgekürzter Satz, vgl. Ewald § 303. 304. Im allgemeinen ist diese Anwendung des inf. constr. in den Reden Elihu's häufiger als im übrigen Buche, nach meiner Zählung etwa 19 gegen einige 50. Daraus könnte man wol auf etwas nachlässigere Sprache schliessen (s. unten); aber es lässt sich auch noch ein anderer Grund dafür angeben. Von den Fällen bei Elihu gehören 3 dem prosaischen Eingang XXXII. 1—6 an (auch der Prolog weist viele auf); die übrigen finden sich fast nur in 2 Capiteln und zwar je 6 in den Abschnitten XXXIII. 15—30 und XXXIV. 8—30, das heisst denjenigen, in welchen das Raisonnement am meisten zusammengesetzt ist. In ähnlicher Weise finden sich in c. XXXVIII ungewöhnlich viele, 6 solche Constructionen. Uebrigens sind die Fälle selbst ganz gleichartig mit denen des übrigen Buches, mit מִן, בְּ, לְ (im übrigen Buche seltener noch mit כְּ, עַד, עַל); mit Unterordnung eines Subjects oder Objects.

Auffallendes Fehlen der Subjects- oder Objectsbezeichnung beim inf., vgl. Ewald § 304b. Das Subject fehlt: XXXIV. 23 לַהֲלֹךְ (für לְלֶכְתּוֹ) אֶל־אֵל בַּמִּשְׁפָּט. Ebenso XXIX. 6 בִּרְחֹץ, XXX. 6. Das Object fehlt: VI. 7. XXX. 1.

Sonstiges Fehlen des Objects, vgl. Ewald § 303c. XXXVI. 19 הֲיַעֲרֹךְ שׁוּעֲךָ לֹא בְצָר für הֲיַעַרְכְךָ des Missklanges wegen, (dadurch wird die Auffassung von Stickel, Hahn, K. gegen Di. etc. möglich); ganz ebenso XVII. 4 לֹא תְרֹמֵם für תְּרוֹמְמֵם. — Aehnlich XXXIV. 26 beim Nomen, vgl. IV. 4 etc.

Auf die Einzelheiten der Wortstellung, vgl. Ewald § 306 ff., will ich nicht näher eingehen; dieselbe ist in den Reden Elihu's

ebenso wie in dem übrigen Buche Hiob eine äusserst freie, und von der Uebereinstimmung in dieser Beziehung wird man sich leicht überzeugen.

רַב שָׁנִים mit dem Plural XXXII. 7, vgl. Ewald § 317 c. Ebenso מִסְפָּר XV. 20. XXI. 21. XXXVIII. 21. (Hl. De. K. Di. He.).

Auslassung des Fragewörtchens vor einem Fragesatze, vgl. Ewald § 324 a. Im Allgemeinen wird dasselbe im B. Hiob sehr regelmässig gesetzt. Ewald führt entschuldigend nur Hi. XXXVII. 18 an, wo bei Fortsetzung der begonnenen Frage das Fragewörtchen weggelassen ist. Ganz derselbe Fall findet sich XXXVIII. 18. XXXIX 2.

Die Frage tritt übrigens im B. Hiob meistens als Doppelfrage auf, auch wo keineswegs eine andere Möglichkeit gesetzt oder an Ausschliessung gedacht ist. Die gewöhnliche Einführung der Glieder ist הֲ für das erste, אִם für das 2. Glied, so auch XXXVII. 20. Etwas seltener steht statt des אִם im 2. Gliede וְ; noch seltener וְאִם, vgl. VIII. 3. XI. 2. XXI. 4. XXII. 3 und XXXIV. 17; oder das 2. Glied steht ganz ohne Verknüpfung, vgl. VIII. 11, XXII. 4 und XXXIV. 18. Eigentümlich ist הַאַף — וְאִם XXXIV. 17. XL. 8. 9 (St. und Aa.). Der Frageform, die an 2. Stelle אוֹ setzt, vgl. XVI. 3. XXXVIII. 5. 6. 28. 31. 36, entspricht genau XXXV. 7. — Vgl. Ewald § 324 und 361.

Fragender Ausruf durch den Infinitiv, vgl. Ewald § 328 a. So XL. 2 הֲרֹב עִם־שַׁדַּי יִסּוֹר, ebenso XXXIV. 18 האמר לְמֶלֶךְ בְּלִיַּעַל. Am besten dürfte der inf. absol. הָאָמֹר zu lesen sein; die für den constr. beigebrachten Analogieen entsprechen nicht völlig. In diesem Sinne übersetzen unter den Neueren Schl., De., He., Hi. Die Vocalisation הַאֹמֵר, der sich die meisten Neueren anschliessen, scheint mir den Sinn abzuschwächen.

Beispiele besonders harter Weglassung der Relativpartikel (an und für sich im B. Hiob sehr häufig), vgl. Ewald § 333 a. בִּלְעֲדֵי אֶחֱזֶה XXXIV. 32, vgl. שְׁאוֹל חָטָאוּ XXIV. 19, auch XVII. 21 etc.

אֲשֶׁר einen ganzen Vers eröffnend a) im Nominativ XXXIV. 19, vgl. IX. 15. 17. XXII 16, b) im Accusativ XXXVI. 28, vgl. XV. 18. XIX. 27. XXXVIII. 23. c) casus obliquus XXXVII. 17, vgl. V. 5. XII. 10. XXXIX. 6.

An Stelle des Relativsatzes ein part. zu Anfang des Verses, vgl. Ewald § 335. Stellenweise findet sich dies sehr häufig und in ganzen Reihen, so c. V. 9—13, IX. 6—10, XII. 17—24, XXVI. 7—9. vgl. XXXV. 11 (XXXIV. 18?).

כִּי in Sätzen mit conjunctivischem Sinne XXXVI. 10. 24. XXXVII. 20. (Dies ist bei de Wette-Schrader (S. 546) gerügt, allerdings verdruckt in „מִּ c. conjunct.", fehlt im Druckfehler-Verzeichniss.) Ebenso III. 12. VI. 11. IX. 14. XV. 14. XXI. 15. XXII. 3. XXXI. 34. XXXIX. 12. Die Sache erledigt sich völlig durch Ewald's Bemerkung, § 336 b: „indem Zeit und Modus des Verbum im Beziehungssatze sich immer nach dem besondern Sinne der Rede richten."

כִּי תאמר (ו) als stehende Formel, wo Jemandem ein eigner Ausspruch oder Gedanke entgegengehalten wird, auf welchen eine augenblickliche Entgegnung erfolgt = quod dicis, dicitis (ego respondebo). XIX. 28. XXI. 28 f. (vgl. Di.), ebenso XXXV. 3 f. 14.

עַד als Conjunction mit dem verb. fin. gebraucht = „bis dass" (St.), vgl. Ewald § 337 c. d). VIII. 21, XIV. 6 (diese beiden bei Hl. zu XXXII. 11) XXVII. 5. XXXII. 11; mit dem inf. constr. VII. 19. XIV. 13. 14.

Merkwürdige Beispiele indirekter Rede, mit Umschlagen in die direkte oder aus der direkten in demselben Verse, vgl. Ewald § 338 a. — XIX. 28. XXII. 17, ebenso XXXV. 3. 14. Dass sich bei El. verhältnissmässig mehr Beispiele finden, ist bei der notwendig grösseren Menge von Citaten leicht erklärlich. Hitzig führt S. XXXVII gerade diese Stellen gegen die Echtheit der El.-Reden an: „von oratio obliqua wie c. XXXV. 3. 14 findet sich bei Hiob kein Beispiel." Er entfernt die Parallelen durch andre Auslegung. In c. XIX. 28 wird das כִּי in

beliebter Weise als nachdrücklich hervorhebend aufgefasst, und übersetzt: „Sagen werdet Ihr da: »warum verfolgten wir ihn?« und der Sache Wurzel findet sich in mir.“ Man sollte dafür die umgekehrten Tempora erwarten, רְדַפְנוּ und יִמָּצֵא; aber Hiob's Gerechtigkeit als die „Wurzel der Sache“ aufzufassen, geht ohnehin nicht an, da nicht sie der Grund seines Zustandes ist. Noch willkürlicher wird in XXII. 17 das לָמוֹ als sing. aufgefasst und zur blossen Rückbeziehung der Handlung auf das Subjekt abgeschwächt, gegen die deutliche Parallele VII. 20 (XXXV. 6). Je sicherer solche Versuche als misslungen bezeichnet werden müssen, um so schwerer wird die festgestellte Uebereinstimmung ins Gewicht fallen.

Das einfache וְ verbindet in den Elihu-Reden wie im übrigen Buche in der Mehrzahl der Fälle die beiden rein parallelen Glieder; etwa ein Dritteil seltener stehen dieselben ohne vermittelnde Partikel nebeneinander.

Die Zahl der mit schlichtem וְ eröffneten Verse ist in beiden Stücken eine entsprechende, 11 in den Reden Elihu's, und etwa 50 in den Capiteln bis XXXI eingeschlossen. Auch die verschiedenen Bedeutungen dieses וְ, vgl. Ewald §§ 340 a. b. 347 sind in beiden Teilen gleichmässig zu finden. So:

Für den Gegensatz XXXV. 10. 15, (XXXIV. 5), vgl. IV. 12. X. 13. XI. 12. 20. XIV. 10. XVII. 9. XIX. 25 etc. Für die Vergleichung XXXIV. 3, vgl. V. 7. XI. 12, XII. 11, XIV. 12. (Ausser der letzten Stelle zu Anfang des zweiten Halbverses). Für eine leichte Folgerung, nach Bedingungssätzen etc. XXXV. 16 (14. XXXVI. 2), vgl. VII. 13 f. (21. X. 14. XI. 10. XIII. 22. XIV. 7. 21. XVI. 22) etc.

וְ zur blossen Hervorhebung des Prädikats, vgl. Ewald § 348 a. XXXVI. 26, vgl. XV. 17. XX. 18. XXIII. 12. XXV. 5. (IV. 6?).

Weglassung des וְ, vgl. Ewald § 349 a 1). Zwischen Verben XXXII. 15 f. vgl. XX. 19. XXVIII. 4. XXIX. 8; bei Nominibus XXXIII. 29, vgl. XX. 17; dazu צַדִּיק כַּבִּיר XXXIV. 17, (von M. ger.) und צַדִּיק תָּמִים XII. 4.

Sehr beliebt ist im Buche Hiob die asyndetische Aneinander-

reihung mehrerer ganz paralleler Satzglieder, vgl. XXXIII. 15, III. 5. 6. VII. 11. X. 1. XVII. 6. 11 etc.

Dass die Reden Elihu's die volle Beweglichkeit und Freiheit im Gebrauche der beiden hebräischen Zeiten mit und ohne ו consecutivum mit dem übrigen Buche teilen, wird selbst ein nur flüchtiger Vergleich leicht beweisen, vgl. Ewald §§. 342—346.

Aufnahme der Infinitiv-Construction durch das verbum finitum: XXXIV. 28. XXXVII. 15, vgl. V. 11. XXXVIII. 7. 13 etc.; ebenso der Participien XXXV. 11, vgl. III. 21. 22. 23, IV. 11, IX. 33 etc. Vgl. Ewald § 350 b.

Die Negation des ersten Versgliedes wirkt der Regel nach im zweiten nicht fort, vielmehr sind dergleichen Fälle Ausnahmen, vgl. Ewald § 351 a. Sie wirkt fort XXXII. 9, III. 10. XXVIII. 17. Dagegen ist das zweite Glied ohne לֹא positiv XXXII. 3 (gegen Di. etc.) XXXVI. 6, III. 26. XXVIII. 18. Wo Negation des zweiten Gliedes beabsichtigt ist, wird לֹא wiederholt XXXII. 14. XXXIII. 7. XXXIV. 12, V. 6. VII. 10. 19. VIII. 20. XV. 15. 29. XXIV. 1. XXVIII. 15. 19 etc.

Dagegen wird auch wol ein weiter zu denkendes Wort, besonders eine Präposition weggelassen, vgl. Ewald 351 a zweiter Abs.: XXXIV. 10 וְשַׁדַּי statt וּלְשַׁדַּי, ebenso XII. 3. XXIX. 23. XL. 29. XXII. 23 etc.

Der Gebrauch des inf. constr. blos zur Fortsetzung des verb. fin., etwa gleich dem Gerundivum, vgl. Ewald § 351 c, ist am sichersten zu finden XXXI. 33, vielleicht auch V. 11. XXXI. 30. XXX. 6. XXVIII. 25, nicht sicher XXXIV. 8, (von Ewald angeführt „in flüchtiger Sprache") und, je nach Auslegung des אֲשֶׁר עַל־כֵּן im vorhergehenden Verse, in XXXIV. 28. Doch sind beide Stellen unsicher.

אַף zur Einführung von Sätzen ist im B. Hiob ziemlich häufig, allerdings verhältnissmässig häufiger in den stark hervorhebenden Reden Elihu's. So in gleicher Weise das הַאַף — וְאִם (s. oben) XXXIV. 17, XL. 8. 9; וְאַף־אָמְנָם XIX. 4, dazu וְאַף XXXVI. 16, אַף־אָמְנָם XXXIV. 12 (damit erledigt sich die Anmerkung Ewald's, Comm. 1. Aufl. S. 316 f, 2. Aufl. S. 339: „וְאַף etwas nachdrücklicher als וְ, doch nur diesen Reden eigen"). Ei-

gentlich für גַּם (vgl. Ewald § 352 b) steht אַף nur in der Einleitung XXXII. 10. 17 אַף־אָנִי; dagegen גַּם XXXIII. 6. Aehnlich steht wol אַף noch VI. 27. Ausser den letzten Fällen steht אַף noch 7mal bei Elihu, 8mal im übrigen Buche stets zu Anfang des Verses als stärkerer Ersatz des וְ zur Hervorhebung.

וְעַתָּה zur Einführung einer stärkeren, hervorhebenden Folgerung, vgl. Ewald § 353 b, XXXV. 15. XXXVII. 21 (in Ewald's Comm. I. S. 319, II. S. 342 auf einander verwiesen), ebenso VI. 28. XXX. 9. 16. XLII. 8.

אַךְ für einschränkend-adversative Sätze, vgl. Ewald 354 b, XVI. 7. XVIII. 21. XXX. 24. XXXIII. 8.

Das Capitel der Uebereinstimmungen schliesse ich mit dem lexikalischen Teile, der die gemeinschaftlichen, für das Buch Hiob mehr oder minder charakteristischen Wörter und Bedeutungen in sich aufnehmen soll. Zwar ist die Grenze zwischen dem Lexikalischen und Syntaktischen nicht überall ganz scharf zu ziehen, und man könnte wol manches aus diesem Teile, namentlich was die Partikeln betrifft, auch dem syntaktischen einreihen, oder umgekehrt aus jenem hierhin verweisen. Doch wird die Uebersichtlichkeit bei dieser Einteilung, wie ich hoffe, gewinnen. Ich beginne mit dem schon eben erwähnten Abschnitte, der am meisten zum vorigen Teile hinüberneigt, mit den Partikeln.

בְּ eigentümlich gebraucht = inter, in einem gewissen Kreise befindlich, daher fast gleich כְּ und in der Uebersetzung etwa damit wiederzugeben. So am klarsten XXIV. 13 הֵמָּה הָיוּ בְּמֹרְדֵי אוֹר. Hier kann von בְּ essentiae nicht die Rede sein, welches, allerdings verwandt mit unseren Falle, im Buche H. nur XXIII. 13 vorkommt (auch nicht nach Hitzig XXII. 24, XXXVII. 10); sondern zu übersetzen ist „sie sind geworden (vgl. K., Di.), gekommen unter die Lichtabtrünnigen". Den letzteren, die einen specifischen Begriff ausmachen, werden sie eingereiht, weil auch sie das Licht scheuen, d. h. „sie sind gleich geworden" den מֹרְדֵי אוֹר. Ebenso XXXIV. 36 עַל־תְּשֻׁבֹת בְּאַנְשֵׁי־אָוֶן. Zu ergänzen ist אֲשֶׁר הָיוּ בְ „Antworten, welche bestehen unter den Sündenleuten" = „Antworten

gleich denen der Sündenleute". Aehnlich endlich XXXVI. 14 תָּמֹת . . . . . חַיָּתָם בַּקְּדֵשִׁים „ihre Seele stirbt (den Tod, welcher ist) unter den Geschändeten".

לְ bei activen Verben, so dass der Verbalbegriff isolirt wird und nur mit indirectem Object statt des acc. steht, vgl. Ewald § 282c. So XII. 23 הִשְׂגִּיא „Wachstum geben" und selbst das Qal שָׁטַח „Ausbreitung geben", ebenso XXXVII. 18 תַּרְקִיעַ לִשְׁחָקִים „Gibst Du Ausdehnung, Wölbung dem Wolkenhimmel?" (Di.). Zu vergleichen sind noch die auffallenderen Stellen V. 2. XIX. 3 (De.). Aehnlich הֶחְבִּיר mit בְּ XVI. 4, הִגִּיד mit עַל „Nachricht geben über" XXXVI. 33.

In der Bedeutung „für, zu Gunsten von" XIII. 7. 8 „Frevel reden, streiten לָאֵל" = für Gott. Vgl. noch XIX. 27. Ebenso XXXVI. 2 עוֹד לֶאֱלוֹהַּ מִלִּים „Worte zu Gunsten Gottes"; vgl. Ewald § 217d. a) 3).

מִן Besonders selbständig gebraucht zum Ausdrucke des Entferntseins, der Privation. XXI. 9. XXXIV. 30 (vgl. auch XI. 15). XXVIII. 4. XXXIII. 21.

Causativ = wegen, auf Grund von XXXV. 9. XXII. 4. XXX. 30. (vgl. VII. 14 „durch", so am besten).

Aehnlich = nach Massgabe, secundum מֵעִמְּךָ XXXIV. 33, ebenso מִבִּינָתְךָ XXXIX. 26.

Endlich = von Seiten, vom Standpunkte Jemandes, coram. So IV. 17, XX. 29 ähnlich, und XXXV. 2[1]) (gegen De. etc.); hingegen dürfte das מֵאֱלֹהִים XXXII. 2 comparativisch zu fassen sein. Vgl. Ewald § 217 b.

עַל Bezeichnung des Grundes = wegen in dem häufigen עַל־כֵּן und in X. 2. XIII. 14. XVII. 8. XXXII. 2. 3. XXXIV. 36.

Für „trotz", als Conjunction „obgleich" X. 7. XVI. 17. XXXIV. 6 (St. He.)

עִם = mit, im Wetteifer mit, wie IX. 26. XXXVII. 18. (K. Di.).

Für geistigen Besitz, Wissen, Gedanken, Plane = in Jemandes Sinne X. 13. XV. 9. XXIII. 14. XXVII. 11. XXXIV. 33 מֵעִמְּךָ „nach deinem Sinne." (De. K. Di.).

1) Ich möchte mich hier wie IX. 27 für O.'s Conjekturen צָדַקְתִּי und אָמַרְתִּי entscheiden.

כְּפִי = nach Art, wie (nach Noldius 7mal im Pentateuch, sonst nur selten in späten Büchern, Chron., Sach. I, Mal.) XXXIII. 6 אֲנִי כְפִיךָ לָאֵל. Ist auch hier die Erklärung „nach deinem Munde", d. h. Ausspruch, mit Beziehung des zweiten Halbverses auf X. 9 durchaus möglich, so ist doch die erstere entschieden vorzuziehen. Ebenso nun steht es mit XXX. 18 בְּרָב־כֹּחַ יִתְחַפֵּשׂ לְבוּשִׁי. כְּפִי כֻתָּנְתִּי יַאַזְרֵנִי׃. Ich stimme mit den meisten Neueren gegen Hahn, Hi. darin überein, dass unter לְבוּשִׁי das wirkliche Gewand, nicht Haut oder Leib zu verstehen ist. Dies wird so verwandelt, dass es nicht mehr, wie ein Obergewand soll, gut angepasst, in stattlichem, gehaltenem Falle ihn umgibt, sondern „wie das Hemd" schlaff, ohne kunstvollen Schnitt und Haltung an dem selbst völlig unansehnlich gewordenen dürren Körper herabfällt. Das ist ein klarer, verständlicher Sinn. Aber dass es so eng ihn umschliesse wie sein „Hemdkragen", wie die Halsöffnung, ist übertrieben, unschön und unlogisch. Sollte das Bild berechtigt sein, so müsste das Kleid selbst enger werden; sonst ist das Ausgesagte unmöglich und entspricht nicht der sonst so leichten Anschauung. Der Einwurf Di.'s, dass man von der כֻּתֹּנֶת im Allgemeinen אזר nicht aussagt, verschlägt nichts, da אזר überhaupt überall anderwärts von dem wirklichen oder übertragenen Gürten mit dem Gürtel steht und demnach auch von der Halsöffnung nicht gebraucht werden könnte. Ein etwas engeres oder weiteres Umschliessen kann nichts entscheiden, vielmehr kann der Begriff auf das Hemd als das innerste Gewand leicht genug angewendet werden. Trotz des bedeutenden Uebergewichts der Stimmen für diese Auslegung ziehe ich daher die andre mit Hahn, Schlottmann, Hi. und Hupfeld (zu Ps. CXXXIII. 2) etc. bei weitem vor und muss die beiden Stellen parallelisiren.

וְאוּלָם, starke Adversativpartikel, findet sich 9mal anderwärts, 7mal im B. Hiob c. I—XVII und XXXIII. 1; daneben noch אוּלָם II. 5. V. 8. XIII. 3.

לָכֵן zur Einführung eines Rückschlusses von der Wirkung auf die Ursache = somit XXXIV. 25: „(weil das so ist)

darum kennet er etc." Ebenso XLII. 3. (vgl. Hl. u. Di. zu ersterer Stelle).

הֵן = הִנֵּה, sonst viel seltener, im B. Hiob viel häufiger als dieses. (Hl.) (Der allerdings hier nicht ganz zuverlässige Noldius gibt 38 Stellen ausser Hiob an, während im B. Hiob allein sich 32 finden.) El. hat הֵן an 9 Stellen, das übrige Buch an 23 (von VIII—XIII 8mal). Sehr mit Unrecht gibt Ewald § 355 b dem הֵן c. XXXVI. 22 den Sinn von אִם, während er es selbst in beiden Auflagen des Commentars mit „siehe" übersetzt. Viel näher läge es, diese Bedeutung etwa an den Stellen IX. 11. 12. XII. 14. XIII. 15. XIX. 7. XXIII. 8 anzunehmen. Doch ist sie nirgends im B. Hiob sicher gestellt. — הִנֵּה findet sich 10mal bis zu c. XVI incl., ferner XXXII. 12. 19. XXXIII. 2. 7, sowie XXXVIII. 35. XL. 15. 16. — Das sehr prosaische הִנֵּה־נָא findet sich XXXIII. 2. XIII. 18. XL. 15. 16. (vgl. St. He.).

אָמְנָם im B. Hiob IX. 2. XII. 2. XIX. 4. 5. XXXIV. 12. XXXVI. 4. Sonst nur 8mal, worunter die einzige poetische Stelle Ps. LVIII. 2 (nach Noldius).

שָׁם mit mehr zeitlichem Begriffe: „da". XXXV. 12. XXIII. 7. (De. Di.).

Einen nicht ganz unwichtigen Faktor für die Vergleichung bilden die verlängerten, fast nur poetischen Formen der Partikeln, da sie teils ausschliesslich dem Buche Hiob angehören, teils doch wenigstens der Löwenanteil aller Fälle, in denen sie gebraucht werden, auf dieses Buch entfällt. Es sind dies die Wörtchen בְּמוֹ, כְּמוֹ, לְמוֹ, אֱלֵי, עֲלֵי, בְּלִי, מִנִּי. Dass deren Anwendung eine unwillkürliche ist, wird wol jeder anerkennen müssen, und eine entsprechende Verwendung derselben auch in den Reden Elihu's dürfte daher als wesentlicher Punkt der Uebereinstimmung zu betrachten sein.[1])

---

1) Für die Zählung, auf welche sich die folgenden Angaben stüzzen, kann ich nur, soweit sie das Buch Hiob betreffen, volle Garantie übernehmen; im Uebrigen gebe ich die Zahlen nach Noldius concordantiae particularum ed. Tympius Jenae 1732, nach sorgfältiger Vergleichung der Stellen. Volle Zuverlässigkeit und Vollständigkeit besitzen

עֲלֵי 16mal im B. Hiob, darunter XXXIII. 15. XXXVI. 28. 21mal im übrigen A. T., darunter viele in Gen. XLIX (Num. XXIV. Deut. XXXII), und 3 prophetische Stellen Jes. XVIII. 4. Jer. VIII, 18. Mi. V. 6.

בְּמוֹ im. B. Hiob 4—5mal (IX. 30 Kethib), darunter XXXVII. 8; im übrigen A. T. 4—5mal (Jes. XXV. 10 Qeri), 3mal im Deutero-Jesaja, und Ps. XI. 2.

מִנִּי 18mal im B. Hiob, darunter XXXIII. 18. 23. 30; im übrigen A. T. nur 13mal, in den Psalmen XLIV. LXVIII. LXXIV. LXXVIII. LXXXVIII, sowie je 2mal in den Versen Jud. V. 14. Jes. XXX. 11. XLVI. 3.

בְּלִי findet sich ohne Praefix im B. Hiob 10mal, darunter XXXIII. 9. XXXIV. 6; anderwärts 11mal. Mit בְּלִי wechselt מִבְּלִי in eigentümlicher Weise in derselben Bedeutung, vgl. XXIV. 8 und 10. Bis XXIV. 8 herrscht מִבְּלִי, vorher nur einmal, VIII. 11. בְּלִי, nachher nur

---

seine Angaben nicht, doch haben sich dieselben mir betreffs des B. Hiob hier bewährt. Neuerdings hat Jul. Ley eine, wie es scheint, neue Zählung der Stellen zum Nachweise seiner rhythmischen Theorieen veranstaltet (vgl. Grundzüge des Rhythmus etc. Halle 1875. S. 107—116). Augenscheinlich macht er den Anspruch, eine vollständige Aufzählung zu bieten; aber man sieht sich darin sehr getäuscht. Vollständig sind nur מִנִּי, אֱלֵי, עֲדֵי, בְּמוֹ und לְמוֹ aufgeführt. Bei בְּלִי fehlen Gen. XXXI. 20, Jes. XXVIII. 8, Hi. XLII. 3 und alle mit andren Präpositionen zusammengesetzten, allein etwa 30. Bei עֲלֵי fehlen 8 Hiob-Stellen, darunter 5 (XXX. 4. VI. 5. XXXIII. 15. XVIII. 10. XXXVI. 28.) seiner Theorie besonders widersprechend, dazu noch 5 andre Stellen, unter denen wiederum schlimme wie Ps. XXXII. 5. CXXXI. 2. Bei כְּמוֹ fehlt Hi. XII. 3, sowie 16 andre Stellen, darunter sämmtliche prophetischen und wiederum manche, die gegen Ley's Theorie verstossen. Es ist hier nicht der Platz, dies im Einzelnen nachzuweisen, doch darf man sich wohl verwundern, dass eine Aufgabe, für die in Noldius ein so bequemes, im Allgemeinen zuverlässiges Hülfsmittel vorlag, nicht sorgfältiger gelöst wurde, zumal von den übersehenen Stellen eine Menge, nach gelegentlicher Zählung wenigstens 16, geeignet sein würden, als Ausnahmen die Ley'sche Theorie in Frage zu stellen. Uebrigens erlaube ich mir zu bemerken, dass mir durch Ley's Buch die Zweifel an der Richtigkeit seiner metrischen Theorie, denen ich schon auf Grund der früher erschienenen Aufsätze Ausdruck gab (vgl. Theol. Stud. und Krit. 1874), nur bestätigt worden sind, und ich auch in den gegen mich gerichteten Absätzen seines Nachwortes (S. 262 ff.) keine Widerlegung finden kann.

einmal, XXXI. 19 מִבְּלִי. So findet sich diese Verbindung auch bei Elihu nicht, anderwärts 14mal. Dagegen findet sich XXXV. 16. XXXVI. 12. (vgl. Deut. IV. 42. XIX. 4. Jos. XX. 3) mit kaum merklicher Nuance des Sinnes בִּבְלִי und ebenso XXXVIII. 41. XLI. 25. (vgl. Jes. V. 14) לִבְלִי.

Die übrigen 4 finden sich bei Elihu nicht. כְּמוֹ findet sich 11mal im B. Hiob (sonst 32mal); aber weit überwiegt כְּ, und jenes findet sich z. B. nicht in den Abschnitten I—V, XX—XXVII. עֲדֵי im B. Hiob nur VII. 4. XX. 5, sonst 10mal. אֱלֵי nur im B. Hiob III. 22. V. 26. XV. 22. XXIX. 19. לְמוֹ nur im B. Hiob XXVII. 14. XXIX. 21. XXXVIII. 40. XL. 4. — Dass Elihu reichlich an diesen Formen teilnimmt, erhellt am besten daraus, dass der ganze Abschnitt XXI—XXVI keine von allen diesen Formen ausser בְּלִי aufweist; doch lassen sich mehrere grosse Abschnitte mit geringerem Anteil finden.

Die Begriffswörter und Redensarten, welche eine Uebereinstimmung zwischen den Reden Elihu's und dem übrigen Buche beweisen sollen, werde ich folgendermassen gruppiren. Zunächst bringe ich die Wörter, die dem Buche Hiob ganz oder vorwiegend eigentümlich sind, und zwar zuerst die Verba, dann die Nomina in alphabetischer Ordnung. Es folgen dann die bemerkenswerten Wortbedeutungen in derselben Anordnung, und endlich die Redensarten.

אִלֵּף nur im Buche Hiob XV. 5. XXXIII. 33. XXXV. 11 neben andren Synonymen, wie הוֹרָה, לִמֵּד, הֵבִין, הוֹדִיעַ, חִוָּה, הִגִּיד.

בִּעֵת, Lieblingswort des Buches, 8mal, darunter XXXIII. 7. (allerdings Anführung aus XIII. 21). Sonst nur 4mal (Ps. XVIII. 5 doppelt), und Niphal 3mal.

גָּוַע im B. Hiob besonders häufig, 6mal in Hiob's Munde, dazu XXXIV. 15. XXXVI. 12. Sonst im A. T. allerdings 16mal, davon aber 12 im Hexateuch (Gen. Num. Josua), mit ziemlicher Gewissheit alle der Grundschrift angehörig. Ausserdem Ps. LXXXVIII. 16. CIV. 29. Thr. I. 19. Sach. XIII. 8.

הִדַּכֵּא Das Hithpaël nur V. 4. XXXIV. 25; und zwar, wie St.

richtig bemerkt, beidemale auf ein Gericht bezogen. Sonst als pass. das Pual, an 3 Stellen anderwärts und auch XXII. 9.

חִוָּה XV. 17. XXXII. 6. 10. 17. XXXVI. 2; sonst nur Ps. XIX. 3. — Allerdings Lieblingswort Elihu's in seinen Selbsteinführungen, aber genau in demselben Sinne XV. 17, und das Nomen אַחְוָה bei einer solchen Ankündigung Hiob's. Zudem die Construction mit acc. der Person genau dieselbe. An so charakteristisch entsprechenden Stellen, wie sie notwendig bei Elihu häufiger sind, kommt הִגִּיד nirgends im übrigen Buche vor und ist darum nicht ohne weiteres jenem gleich zu stellen. Uebrigens auch dies in völlig entsprechender Zahl XXXIII. 23. XXXVI. 9. 33 bei Elihu. Gegen die sprachliche Uebereinstimmung hätte es nie angeführt werden sollen, wie doch seit de Wette fast stehend geschieht.

הוֹפִיעַ, auch dies ein Lieblingswort, III. 4. X. 3. 22. XXXVII. 15; sonst nur an 4 vereinzelten Stellen.

מִלֵּל VIII. 2. XXXIII. 3. Sonst nur Gen. XXI. 7. Ps. CVI. 2. Dazu kommt die Häufigkeit des מִלִּין(ם), s. unten.

סָכַן das Qal nirgends als XV. 3. XXII. 2 bis. XXXIV. 9. XXXV. 3. (St. He.), sonst nur das part. סֹכֵן Schatzmeister Jes. XXII. 15, סֹכֶנֶת Gesellschafterin, Pflegerin I. Reg. I. 2. 4, und Pual, Ni. und Hi. in verschiedenen Bedeutungen an 4 Stellen, letzteres in der Bedeutung „gewohnt sein" wenigstens sich annähernd an die Bedeutung „sich vertragen" XXII. 21. Die Bedeutung „nützen" nur in jenen 5 Hiob-Stellen. Uebrigens XXXIV. 9. intr. „Nutzen haben", wie הוֹעִיל verschieden, s. unten.

עָתַק 5mal im B. Hiob, 4mal sonst. Das Qal „wegrücken" intr. nur XIV. 18. XVIII. 4; das Hiph. trans. IX. 5. XXXII. 15. (Gen. XII. 8. XXVI. 22. Prov. XXV. 1); endlich zu עָתְקוּ XXI. 7. gesellt sich Ps. VI. 8. (Prov. VIII. 18.) (He. mit unrichtigen Angaben).

שִׁוַּע 8mal im B. Hiob, darunter XXXV. 9. XXXVI. 13; 13mal sonst, meist in vereinzelten Psalmstellen. Lieblingswort, besonders Hiob's. S. unten שׁוּעַ.

שָׂגָא(ה) VIII. 7. 11. XII. 23. XXXVI. 24. Sonst nur Ps. LXXIII. 12. XCII. 13.

שׁוּר „sehen", 9mal im B. Hiob, darunter 5mal bei Elihu (sonst 6mal, 2mal in den Bileamsprüchen, 2mal bei Hosea, 1mal in Cant. und Jer.). Dass Elihu darin überwiegt, kann nicht auffallen, da er an allen Synonymen für diesen Begriff besonders reich ist. חָזָה 2 gegen 6, הֵבִית 2 gegen 3, רָאָה 8 gegen 42 etc.

אֱנוֹשׁ Wenn auch sonst nicht eben selten, so doch entschiedenes Lieblingswort Hiob's, 14mal im übrigen Buche (5mal von IV—IX), 4mal bei Elihu XXXII. 8. XXXIII. 12. 26. XXXVI. 25. Im übrigen A. T. 24mal: in 10 Psalmen; ziemlich häufig, 8mal, in allen verschiedenen Hauptteilen des Buches Jesaja, und 3mal vereinzelt: Jer. XX. 10. Deut. XXXII. 26. II. Chr. XIV. 10.

גֵּוָה vom Stamme גָּאָה (VIII. 11. X. 16) mit Ausfall des א nach aram. Weise XXII. 29. XXXIII. 17. (St. He.) (ebenso noch Jer. XIII. 17.) gegen גַּאֲוָה XLI. 7 und גֵּוָה „Rücken" XX. 25. In beiden Stellen scheint mir der Sinn völlig derselbe zu sein: auch XXII. 29 ziehe ich vor, mit Rödiger (Ges. thes. ad voc. שָׁפֵל) und Hitzig zu übersetzen: „wenn man (Dich) herabdrückt (vgl. zur Auslassung des obj. oben) und Du sprichst „Uebermut", so bringt er dem Gedemütigten Hülfe." Was mich vor allem dazu bestimmt, sind die genauen Parallelen Jes. XIII. 11. XXV. 11. (הִשְׁפִּיל גַּאֲוָה) und Ps. VIII. 28. (אַתָּה עַם־עָנִי תוֹשִׁיעַ וְעֵינַיִם רָמוֹת תַּשְׁפִּיל). Genaue Parallelen zu dem „Abwärtsführen" der Wege sind dagegen nicht vorhanden. — Doch auch im andern Falle bliebe die lexikalische Uebereinstimmung, und gebrauchte Elihu nur das Wort in der gewöhnlicheren Bedeutung.

חֵקֶר ebenfalls Lieblingswort, 7mal bei Hiob, darunter XXXIV. 24. XXXVI 26, sonst Jud. V. 16. Jes. XL. 28. Ps. CXLV. 3. Prov. XXV. 3. 27.

יָשִׁישׁ nur im B. Hiob, XII. 12. XV. 10. XXIX. 8. XXXII. 6, ausserdem II. Chr. XXXVI. 17 יָשֵׁשׁ.

כַּבִּיר nur mit Jesaja gemeinschaftliches Lieblingswort VIII. 2. XV. 10. XXXI. 25. XXXIV. 17. 24. XXXVI. 5. Sonst nur Jes. XVI. 14. XVII. 12. XXVIII. 2. (X. 13 Qeri). Zu הַכַּבִּיר s. unten.

מִלָּה (־ִין, ־ִים) Hiob fast eigentümlich und sehr häufig, 20mal im übrigen Buche, 14mal bei Elihu, s. unten. Sonst im Hebräischen nur 4mal, Ps. XIX. 5. CXXXIX. 4. Prov. XXIII. 9. II. Sam. XXIII. 2.

עֲלוּמִים XX. 11. XXXIII. 25, sonst nur Jes. LIV. 4. Ps. LXXXIX. 46. Für XX. 11. ist nicht nach Ps. XC. 8 „heimliche Sünden“ zu übersetzen, das gar nicht in den Zusammenhang passt (so neuerdings wieder Hi. He.), sondern mit den meisten Neueren „Jugendkraft“. Eben derselbe Sinn XXXIII. 25, „Tage der Jugendkraft“ im Gegensatz zur Krankheit.

צלמות ebenfalls Lieblingswort, 10mal im B. Hiob, darunter XXXIV. 22, sonst nur 8mal in 3 Psalmen und einzeln bei Jes. Jer. Am.

רֹגֶז Lieblingswort. Bei Hiob III. 17. 26. XIV. 1. XXXVII. 2. XXXIX. 24, sonst nur Hab. III. 2. Jes. XIV. 3. (He.)

שׁוּעַ für שַׁוְעָה „Geschrei“ nur XXX. 24. XXXVI. 19. (St.) Beides freilich loci vexatissimi, die hier nicht eingehend behandelt werden können; doch bleibt an beiden Stellen diese Bedeutung die wahrscheinlichste. Vgl. Di.

תְּשֻׁאוֹת XXXIX. 7. XXXVI. 29 (von M. gerügt), und noch Jes. XXII. 2.

אָמַר in prägnantem Sinne „heissen, gebieten“, wie im Arabischen, IX. 7. (wo auch Ew. De. Hi. so übersetzen) und XXXVI. 10 (von Hl. und De. nur zu dieser Stelle angemerkt, von M. als Arabismus im Register gerügt).

הָלַךְ עִם in der seltenen Bedeutung „umgehen“ im ethischen Sinne XXXIV. 8 XXXI. 5 (hier mit dem abstr. שָׁוְא), ebenso mit אֵת Prov. XIII. 20. Sonst „Jemanden begleiten, sich verbünden mit.“

חָתַם in übertragenem Sinne = verschliessen, einhalten, festlegen oder bestätigen IX. 7. XXXIII. 16. XXXVII. 7, XXIV. 16 Pi. „verschliessen“. Sonst nur Dan. IX. 24 und im Hiph. Lev. XV. 3. nicht von einem eigentlichen Versiegeln gebraucht (vgl. St.).

הוֹעִיל überall anderwärts, auch Jer. XII. 13, wie Hi. XV. 3 = nützen, Nutzen bringen; intrans. = Nutzen haben nur XXI. 15. XXXV. 3. Vgl. oben zu סָכַן.

מָאַס absolut = überdrüssig sein, tadeln, verurteilen nur im B. Hiob VII. 16. XXXIV. 33. XLII. 6. (XXXVI. 5). Vgl. St. He., und Di. zu VII. 16.

נִכֵּר Piel = הִכִּיר „erkennen, anerkennen“ nur XXI. 29. XXXIV. 19; sonst überall „verkennen, verwerfen“ (vgl. Kamph. Lied Moses S. 138 f.). לֹא תְנַכֵּרוּ in XXI. 29 mit „werdet ihr nicht verkennen“ oder „verkennet nicht!“ zu übersetzen (so St. Hahn. De. Di., K. als möglich), wird dadurch höchst unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich, dass הֲלֹא—וְ im B. Hiob die ausnahmslos stehende Einführung der verneinten Doppelfrage ist, und das zweite Glied stets in die Frage hineingezogen wird. Vgl. VII. 1. VIII. 10. X. 10. XII. 11. XIII. 11. XXII. 5. XXXI. 3. 4. 15 etc.

הִכִּיר = kennen, vertraut sein mit nur XXIV. 17. XXXIV. 25 gegen II. 12. IV. 16. VII. 10 (St.).

עָרַךְ mit idealem Objekte nirgends als XIII. 18. XXIII. 4. (מִשְׁפָּט) XXXII. 14 (מִלִּין). Nur etwa Jes. XLIV. 7 יַעַרְכֶהָ (vgl. He.).

שׂוּם ohne לֵב „aufmerken“ IV. 20. XXIII. 6. XXIV. 12. XXXIV. 23, sonst selten, vgl. Jes. XLI. 20. Jud. XIX. 30.

הֵשִׁיב ohne דָבָר etc. = antworten XIII. 22. XX. 2. XXXI. 14. XL. 4. XXXII. 14. XXXIII. 5. 32; sonst sehr selten, vgl. II. Chr. X. 16.

אוֹר für „Sonne“ XXXI. 26. XXXVII. 21. (vgl. Hab. III. 4.), für „Leben“ III. 16. 20. XXXIII. 28. (אוֹר הַחַיִּים „Licht des Lebens“ XXXIII. 30. Ps. LVI. 14.).

חֵךְ sowol als Werkzeug des Geschmackes VI. 30. XII. 11. XXXIV. 3, als der Rede XXXI. 30. XXXIII. 2. Letzteres nur noch Prov. V. 3. VIII. 7.

עֹשֶׂה mit suff. Gott als Schöpfer im B. Hiob besonders beliebt. So עֹשֵׂנִי XXXI. 15. XXXII. 22, und mit der eigentümlichen Suffixgestalt der Nomina לה׳ (vgl. Olsh. § 131 d. e. Ew. § 256 b.) עֹשַׂי XXXV. 10; עֹשֵׂהוּ IV. 17. Sonst nur letzteres Jes. XVII. 7. XXVII. 11. (XXIX. 16). Hos. VIII. 14, und עֹשָׂיו Ps. CXLIX. 2. (Vgl. He.)

תְּשׁוּבוֹת „Erwiderungen“ nur XXI. 34. XXXIV. 36 (He.), sonst nur „Wiederkehr“, bis auf die Stelle I. Sam. VII. 17 nur in der Formel תְּשׁוּבַת הַשָּׁנָה

אַנְשֵׁי לֵבָב XXXIV. 10. 34 ist besonders von Hitzig gerügt als bezeichnend für Elihu's Stil; daneben hat Matthes noch חַכְמֵי לֵב XXXVI. 13 und כֹּחַ לֵב XXXVI. 5 besonders hervorgehoben. Ich füge noch hinzu אנשי רֶשַׁע XXXIV. 8, אנשי אָוֶן v. 36, חַכְמֵי לֵב XXXVII. 24. Dass die אנשי לבב wiederkehren, ist nicht zu verwundern, da diese in v. 10 aufgefordert werden zu hören, in v. 34 ihr Urteil darüber abgeben. Für die Verwendung von אִישׁ sind ganz entsprechende Fälle XI. 2. XXII. 8. XXXI. 35 (XI. 11. XXII. 15). Ferner zu XXXVII. 24 חֲכַם לֵבָב IX. 4. und ähnliche Zusammensetzungen III. 17. 20. XIV. 1. XV. 10. XVII. 9. XXII. 29. etc. Der häufige Gebrauch von לֵב besonders für den Verstand ist gerade für das Buch charakteristisch, vgl. VIII. 10. IX. 4. XII. 3. 24. XVII. 4. 11, selbst das Verbum XI. 12. —

אָמַרְתָּ בְאָזְנַי XXXIII. 8, בְּאָזְנָיו . . . קוֹל XV. 21.

עֵינַיִם עַל XXIV. 23. XXXIV. 21. und etwa in demselben Sinne עֵינֶיךָ בִּי VII. 8.

הוֹדִיעַ חָכְמָה XXXII. 7, vgl. ganz ähnliche Wendungen XXVI. 4. XXXVIII. 4.

Die Verbindung von עָמַד und הִתְבּוֹנֵן XXX. 20. XXXVII. 14 (St.).

קוֹל גְּאוֹנוֹ XXXVII. 4, רַעַם גְּבוּרֹתָו XXVI. 14.

אֶחָד מִנִּי־אָלֶף XXXIII. 23. IX. 3 (St.). Eine Anführung ist hierin nicht zu finden.

שָׁתָה לַעַג כַּמָּיִם XXXIV. 7, vgl. XV. 16 (עַוְלָה) (St.). Vielleicht eine Anspielung.

בּוֹא und הָלַךְ mit בַּמִּשְׁפָּט IX. 32. XIV. 3. XXII. 4. XXXIV. 23.

נְשָׁמָה Gottes sonst nur Jes. XXX. 33. (Ps. XVIII. 16. II. Sam. XXII. 16.). Im B. Hiob IV. 9. XXVI. 4 (wol ironisch ohne Nennung Gottes ebenso gemeint). XXVII. 3 mit רוּחַ abgewechselt, weil נִשְׁמָתִי vorhergeht. Vgl. XXXII. 8. XXXIII. 4. XXXIV. 14. XXXVII. 10. (physisch). (He.)

חֹמֶר als Materie, aus der der Mensch gebildet ist, nur im B. Hiob (He.) IV. 19. X. 9. XXXIII. 6. Sonst nur das Bild vom Lehm und dem Töpfer, etwas weiter gehend Jes. LXIV. 7.

לֹא בְיָד XXXIV. 20: „nicht durch (Menschen-) Hand." Als Curiosum verdient Erwähnung, dass M. dies als Chaldaismus aufführt, weil Dan. II. 34 לָא בִידַיִן in demsel-

ben Sinne steht! Die genaueste Parallele für den Gedanken bietet, wie M. Deel II weiss, XX. 26 אֵשׁ לֹא נֻפָּח „Feuer, nicht (von einem Menschen) angefacht.“ Aehnliche Verbindungen mit לֹא im B. Hiob sehr häufig, vgl. XXXIV. 35. XXXVI. 19. IV. 21. XII. 24. 25. XV. 32. XXVI. 2. 3. XXX. 28 etc.

Damit schliesse ich das Register der Uebereinstimmungen zwischen Elihu und dem übrigen Buche. Kaum habe ich demselben noch etwas hinzuzufügen. Wie mir scheint, ist damit eine mehr als ausreichende Basis gewonnen, um die Möglichkeit der Abfassung durch denselben Autor für's erste festzuhalten. Menge und Art der Abweichungen müssen über das Urteil definitiv entscheiden. Nur auf das Eine mache ich noch aufmerksam, dass von dem Mitgeteilten nur sehr wenig sich allenfalls daraus erklären liesse, dass der spätere Dichter sich mit Blumen aus des älteren Kranze geschmückt habe: bei weitem das Meiste ist schlichtes Sprachgut, das unabsichtlich und unwillkürlich verwendet wird bei Elihu, wie in dem übrigen Buche.

III.

Bei Aufzählung und Behandlung der Abweichungen der Reden Elihu's vom übrigen Buche bleibt mir nicht, wie bei dem vorigen Teile, die Initiative. Hatte ich dort meistens erst das Material zu sammeln und herbeizuschaffen, so sind mir hier wenigstens die Titel, und oft weit mehr, überall gegeben. Im Hinblick auf das umfangreiche Material, richtiges und unrichtiges, wichtiges und unwichtiges, das hierfür von Seiten der Gegner gewonnen ist, durfte ich mich darauf beschränken, eben dies zu behandeln. Die Worte etc., welche Elihu für sich hat, sämmtlich aufzuführen und einzeln zu rechtfertigen, hätte keinen Sinn gehabt; auch fand sich wirklich unter dem Nichtgerügten nichts irgend Erwähnenswertes mehr vor. Doch habe ich jeden gerügten Titel, wo etwa entsprechende Stellen aus den Elihu-Reden übergegangen waren, vervollständigt, und so hie und da auch wol ein gegnerisches Argument noch verstärkt.

Die Anordnung des vorigen Teiles liess sich hier nicht beibehalten. Orthographie, Formenlehre und Syntax sind fast

vollständig darin behandelt, und wie mich dünkt, ist allseitige Uebereinstimmung darin, wo man solche verlangen kann, nachgewiesen; kleine Abweichungen sind dort bei Gelegenheit mit erwähnt; was von der zweiten und dritten Unterabteilung noch bleibt, greift zu gleicher Zeit in das Lexikalische hinüber. Das letztere bildet also, mit wenigen Ausnahmen, den Inhalt dieses ganzen Teiles.

Auch die Einteilung Stickel's (vgl. oben S. 72), so schlagend sie für eine summarische Behandlung der Frage dem damaligen Tatbestande gegenüber war, reichte hier nicht aus, weil sie eine zu äusserliche und nicht geeignet ist, die Masse des heutigen Materials zu bewältigen. Doch sind auch seine Einteilungsgründe mit berücksichtigt und teilweise verwertet.

Freilich kann nun auch die Gruppirung, die ich endlich dem Stoffe gegeben habe, keinerlei Notwendigkeit für sich in Anspruch nehmen oder ganz streng durchgeführt werden. Obgleich ich vor allem in den beiden ersten Rubriken das, was auf unrichtigen Tatbestand oder falsche Auslegung zurückgeht, herausheben und streichen wollte, so steht doch nach meiner Ueberzeugung manches aus andern Gründen in einer der folgenden Rubriken, dem hier ebenfalls eine Stelle gebühren würde. Wenn die Uebersicht über den so mannigfaltigen Stoff einigermassen erleichtert ist, so ist der Zweck meiner Einteilung erreicht.

1) Abweichungen, welche durch unrichtige Conjectur entstanden, oder durch Conjectur und andre Vocalisation zu beseitigen sind.

שְׁקֵדִים, Conjectur Hi.'s für קְדֵשִׁים XXXVI. 14, entschieden zurückzuweisen und damit dieser Einwurf. Ebenso XXXIV. 29 יַרְשִׁעַ zu lesen unnötig.

Durch Conjectur zu remediren dürften sein:

פְּדָעֵהוּ XXXIII. 24 nach v. 28 in פְּדֵהוּ. Dazu neigen am ersten O. und Di. Auch als schlechtere Schreibart wäre es wol auf Rechnung des Schreibers, nicht des Dichters, zu setzen.

מַעֲשֶׂה XXXIII. 17 in מִמַּעֲשֶׂה; die Verderbniss durch Ausfall eines der 3 מ hervorgerufen. So Ew. Hl. O. De. K. Di. Hi., vielleicht mit Hl. מִמַּעֲשֶׂה oder mit O. מִמַּעֲשֵׂהוּ.

Doch gibt Hi.'s „von einem Thun" einen recht guten Sinn.

צִדְקִי XXXV. 2, s. S. 113 Anm.

מִפְלְאוֹת XXXVII. 16 in נִפְלָאוֹת, vgl. v. 5. 14. Es scheint mir auch hier wahrscheinlicher, dass das vorhergehende מִפְלְשֵׂי ein Versehen hervorgerufen, als dass der Dichter danach das Wort umgebildet habe (so die Meisten). Dagegen wird eben dadurch das letztere Wort gesichert und darf nicht nach XXXVI. 29 geändert werden, wie Ew. etc. wollen.

ותחולל לו XXXV. 14 „warten, harren auf", wie sonst יִחֵל, הוֹחִיל und das Qal חיל Gen. VIII. 10. Jud. III. 25. Das Pilel kann dem gegenüber zwar nicht allzusehr überraschen, ist aber doch angesichts der Menge der Synonyma einigermassen auffallend. Leicht könnte, da ein ל nachfolgte, aus Versehen ein drittes geschrieben, und dann, um die Form zu remediren, der Vocalbuchstabe versetzt sein, so dass zu lesen wäre וְתוֹחֵל oder וּתְיַחֵל. Vgl. für die Versetzung des Vocalbuchstaben XXVI. 12.

וְאַכְפִּי XXXIII. 7 in וְכַפִּי aus XIII. 21 kann ich nicht mit den Neueren nach O. darum für unmöglich halten, weil mit כבד nur יָד sich verbinde. An noch 5 Stellen, I. Sam. V. 6. 11. Jud. I. 35. Ps. XXXII. 4. Hi. XXIII. 2 findet sich diese Verbindung freilich; aber dies ist nicht zwingend, da יָד und כַּף auch sonst promiscue gebraucht werden, so im B. Hiob XXI. 5 שִׂים יָד עַל פֶּה, XL. 4 לְמוֹ פִי, XXIX. 9 כַּף לְ. Vgl. Ps. XVIII. 1 und II. Sam. XXII. 1; I. Sam. IV. 3. II. Sam. XIV. 16. etc. und Ps. LXXI. 4; פֹּעַל כַּפָּיו Ps. IX. 17. etc. Doch ist eine Abwechselung ganz wahrscheinlich, vielleicht gerade anklingend beabsichtigt (Di.), und אֶכֶף, wenn auch nur hier, so doch der Bedeutung nach besonders dazu geeignet, (das Zeitwort Prov. XVI. 26). Jedenfalls nicht mit He. wie אֶזְרֹעִי XXXI. 22 zu erklären.

(Ob פַּשׁ XXXV. 15 einer Remedur bedarf, muss ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls bieten weder פֶּשַׁע, noch נֶפֶשׁ, noch חֹפֶשׁ die richtige. Die Bedeutung „Uebermut" passt vollkommen und darf doch wol auf die Wurzel فشّ gestützt werden. (Vgl. De.)

Die Vocalisation dürfte zu ändern sein in folgenden Fällen:

וּבְמֹסְרָם XXXIII. 16 lies מֹסְרָם, vgl. XXXVI. 10. Warum hier eine Nebenform zu statuiren sein soll, ist nicht einzusehen; für diese Art der defectiven Schreibung vgl. S. 95 f.

מקנה XXXVI. 33 von קנה = קנא abzuleiten, ist neuerdings nach altem Vorgange vielfach vorgeschlagen worden (so Hahn. Schl. Di. Hi. Böttcher etc.). Unmöglich ist das im B. Hiob durchaus nicht, vielmehr wäre das eine neue orthographische Uebereinstimmung, vgl. יְמַלֵּה VIII. 21, כִּסֵּה XXVI. 9, תִּרְפֶּינָה V. 18, נִטְמִינוּ XVIII. 3. — In diesem Falle scheint mir das beste, mit Hi. מְקַנֵּה zu lesen und das letzte Wort עַוְלָה: „der da Zorn schüret wider Unrecht." (vgl. Di.) קִנְאָה V. 2. — Doch ist auch die Erklärung nach מִקְנֶה „Heerdenvieh" (Ew. De. K. etc.) zulässig.

יִתְמֹכוּ: XXXVI. 17. Am besten zu lesen יִתַּמָּכוּ:, vgl. Di. z. d. St.

אַיִן פָּקַד XXXV. 15 lies אֵין פֹּקֵד vgl. II. 13. Unabhängig von Hi., der in seinem Commentar diese Remedur bringt, hatte ich mich bereits für sie entschieden.

2) Einwürfe, welche auf unrichtiger Auslegung oder unberechtigter Hervorhebung einer einfachen Modification des Begriffes beruhen.

בְּיַד XXXVII. 7 für בְּעַד (Hi.) nach IX. 7. Vollkommen unberechtigt, vgl. Di. z. d. St. und S. 120 zu חָתַם.

נִדָּף XXXII. 13 für הֲדָפוֹ (Hi.) genau ebenso. Gerade נִדַּף ist hier ein sehr bezeichnendes Wort, die Uebertragung vom Verscheuchen des Blattes, vom Verjagen des Rauches im Munde der Freunde, (so auszulegen), besonders stark (von Hl. anerkannt). Vgl. das Niph. XIII. 25, Qal Ps. I. 4. LXVIII. 3.[1])

הֶאֱזִין XXXII. 11. XXXIII. 1. XXXIV. 2 „hören", synonym mit שָׁמַע, ganz anders als IX. 16. (M.) ist einfach falsch,

1) Diese beiden Notizen bilden den Abschluss und Gipfelpunkt der Hitzig'schen Aufzählung (S. XXXVII.): dies zu tun „brachte wol erst die absterbende Sprache fertig."

ein Unterschied nicht vorhanden, vgl. die Stellen. M. selbst übersetzt mit „luisteren, het oor leenen." (!!)

בִּדְבָרִים XXXII. 4 für בְּמִלִּים (De. M.), kaum weniger unbegreiflich, da einerseits diese Stelle rein prosaisch, andrerseits dasselbe Wort ebenso zu finden z. B. VI. 3. IX. 14. XXIX. 22. XV. 3 (parallel mit מִלִּים).

מוֹרֶה XXXVI. 22 nach spätem, aramaisirendem Sprachgebrauche = מָרֵא „Herr, Gebieter." (So nach LXX etc. bes. Hl. Ew. Di.) Mit Recht bleiben die Meisten, unter ihnen auch De. M. Hi. bei der Bedeutung „Lehrer". De. weist richtig auf die völlig verschiedene Etymologie hin; zugleich mit Hi. (Di.) darauf, dass gerade El. Gott vor allem als Lehrer und Erzieher darstellt (vgl. XXXII. 8. XXXIII. 14ff. XXXIV. 32. XXXV. 11. XXXVI. 9ff.). Der Zusammenhang ist: „Gott ist erhaben in seiner Kraft, wer ist ihm (von der Höhe herab) als Lehrer gleich? Wer dürfte hinwiederum sich anmassen, ihn zu bekritteln?" Als Curiosum verdient Erwähnung Krahmer's „Blitzeschleuderer". Vgl. הוֹרָה „lehren" VI. 24. VIII. 10. XII. 7. etc. (vgl. schon St.).

רַבִּים XXXV. 9 = Grosse, Mächtige (so die meisten Neueren, auch Hahn, Schl. K.). Zwar wäre dies in keiner Weise bedenklich und am wenigsten mit M. als Aramaismus anzumerken (vgl. Jes. LIII. 12. LXIII. 1, mit welchem Buche Hiob so vielfach übereinstimmt); aber die Uebersetzung „Viele" bleibt völlig offen (so auch Ew. Di.) und wird gestützt durch „die Menge" (רֹב) der Bedrückungen in a.

בָּחַר XXXIV. 4 = בָּחַן „prüfen" (neuerdings bes. von M. als jüngerer Sprachgebrauch ger.). Es heisst vielmehr völlig correct „wählen, auswählen, aussuchen". Dass das Wählen nicht immer ein blindes sein muss, sondern mit einer vorhergehenden Prüfung verbunden sein kann, versteht sich von selbst. Vgl. Exod. XVII. 9. Hiob IX. 14. Matthes scheint nur bei seinem Gewährsmann Delitzsch das *κατέχειν* hinter dem *δοκιμάζειν* übersehen zu haben, da er nur letzteres anführt.

(חָבַל XXXIV. 31 = „übeltun" wie Neh. I. 7. So Umbr. Ew. (Di.) M. etc. Das Verständniss dieses Halbverses

wird durch die ausserordentliche, wol sprichwörtliche Kürze des Ausdrucks sehr erschwert (vgl. II. 4.), und nicht unmöglich ist es, dass man auf sichere Erklärung unter vielen möglichen verzichten muss. An die Bedeutung von חֵבֶל in XVII. 1 (so Hl. Hi.) oder die sonst gewöhnliche (K.) anzuknüpfen, scheint mir mindestens ebenso ratsam.

מַעֲשֶׂה XXXIII. 17, פֹּעַל XXXVI. 9 = facinus, böses Tun, M. sogar = gruweldaad (von Hl. Ew. De. M. Di. gerügt, De. (M.) macht dafür auf das arabische فَعْلَة aufmerksam). Der Einwand ist unberechtigt, da beide Wörter an sich völlig neutralen Sinn haben und durch den Zusammenhang ihren Inhalt erst erhalten müssen. Zum Ueberfluss folgt hier jedesmal erst im zweiten Halbverse die nähere Bestimmung. Beides heisst also wie überall „Tun, Handlungsweise", wie durchaus richtig neuerdings Schl. und Hi. übersetzen (K. zu XXXVI. 9.). Gerade hier ist der vorsichtige, allgemeine Ausdruck völlig gerechtfertigt. Als Stellen, wo diese Worte durch den Zusammenhang ungünstigen Sinn erhalten, vgl. Jer. VII. 13. I. Sam. XX. 19. Gen. XX. 9. Lev. XVIII. 3. Jer. XXV. 14. L. 29. Ps. XXVIII. 4. vgl. auch מְזִמָּה XXI. 27. u. XLII. 2.

עָמַד XXXII. 16. XXXVII. 14 = stutzen, verwundert stehen, (von Ew. angemerkt, von M. gerügt). Das eben Gesagte gilt auch hier. עמד heisst hier wie IV. 16. XXIX. 8. XXX. 20 „dastehen, stille stehen"; der Zusammmenhang sagt, wie? Uebrigens sind die beiden letzten Stellen auch darin nahe verwandt.

הִשְׂגִּיא XXXVI. 24, dazu Di.: „hier anders als XII. 23, nämlich preisend erheben." Ein analoger Fall. השגיא heisst „hoch machen, erheben" und kann in diesem Sinne eigentlich und übertragen angewandt werden, ohne andrer Uebersetzung zu bedürfen. „Gottes Taten erheben" wird Jeder verstehen. Ebenso רוֹמֵם vielfach in beiderlei Sinn.

הִמְצִיא XXXIV. 11. XXXVII. 13. De. zu XXXIV. 11: „הִמְצִיא nur hier und XXXVII. 13", zu letzterer Stelle: „hier

mit dem Acc. des Treffenden, wogegen XXXIV. 11 des zu Treffenden.“ Das erstere kann nicht besagen wollen, dass das Hiph. sonst nirgends vorkomme, da es sich noch 5mal findet; im B. Hiob freilich nirgends. Aber nicht das ist entscheidend, sondern die Bedeutung „erreichen, treffen“, d. h. Finden in der Länge, nicht in der Breite, wie häufig. Ebenso das Qal III. 22. XXXI. 25 so, dass die Person im Nom. steht, XXXI. 29 die Sache, also völlig den Fällen bei Elihu analog. Das Hiphil steht hier als causativum notwendig und konnte jederzeit und von jedem gebildet werden.

בְּצַר XXXVI. 19 = בֶּצֶר XXII. 24 oder so zu lesen (nach Vieler Vorgang zuletzt Hi.). Die Frage hängt mit der Auslegung von עֶרְכְּךָ und שׁוּעַ in demselben Verse eng zusammen. Vgl. dazu S. 120. Die andere Auslegung ist bei weitem vorzuziehen. Vgl. schon St.

שִׂים אַף XXXVI. 13 (oft als schwer und künstlich gerügt, vgl. verschiedene Erklärungen bei De. Di. Hi.) scheint mir am leichtesten verstanden zu werden: „sie legen Zorn an“, bekleiden sich damit, von der eigenwilligen Verstockung gebraucht. So öfter und Hi. XXIV. 15.

3) Dieselben Worte in verschiedener Bedeutung.

מֵלִיץ XXXIII. 23 „ganz anders als XVI. 20“ (so Ew. Hl. Di. Hi.). Allerdings anders, aber sonst zu belegen nur in der hier vorliegenden Bedeutung „Vermittler, Dolmetsch“, vgl. Gen. XLII. 23. Jes. XLIII. 27. II. Chron. XXXII. 31; dagegen sonst der „Spötter“ 16mal nur לֵץ. Das Hiph. für „spotten“ nur Ps. CXIX. 51, (impf. יָלִיץ Prov. III. 34. XIV. 9. XIX. 28). So sieht es beinahe aus, als wenn in XVI. 20 die gewöhnliche Bedeutung von מֵלִיץ im Wortspiel höhnisch mitklingen sollte. Jedenfalls konnte derselbe Dichter neben der ungewöhnlichen Anwendung die gebräuchliche bringen, zumal wenn sie dringend notwendig war, wie hier. Verschiedene Bedeutung desselben Wortes z. B. גֵּוָה XXII. 29. XXXIII. 17 vgl. XX. 25; כֶּסֶל VIII. 14. XXXI. 24 vgl. XV. 27; גָּדִישׁ V. 26 vgl. XXI. 32; שְׂעָרָה IV. 15 vgl. IX. 17; רֹאשׁ I. 17.

20 etc. etc. vgl. XX. 16; שִׂיחַ VII. 13 etc. vgl. XXX. 4. 7; זִמָּה XVII. 11 vgl. XXXI. 11. etc. etc.

צְדָקָה XXXIII. 26 weder „Rechtfertigung" (Ew.), noch „die äussere Gerechtigkeit" = Heil (Hi.), Schl. „Gnadenrecht", wenn auch dazu überleitend. Das Richtige bei Hahn, K., Di.: gibt ihm seine Gerechtigkeit zurück = betrachtet und behandelt ihn wieder als Gerechten, darum auch das Heil. Der Unterschied besteht hier nur in der logischen Construction, im Gedanken, nicht in der Wortbedeutung. (Gegen Zusammenhang und Wortlaut De. „vergilt sein Rechttun".) vgl. das Wort XXXV. 8. XXXVII. 23 ganz in der gewöhnlichen Bedeutung.

יִתֵּן XXXVII. 10 impersonell „es gibt" wie Prov. XIII. 10. Nicht auffallend, zu vergleichen יָנוּחַ לְ III. 13 gegen 17. 26; יָשִׁית בְּ XXXVIII. 11 gegen XIV. 13. XXX. 1. XXXVIII. 36.

סָפַק XXXIV. 37 = שָׂפַק כַּפַּיִם XXVII. 23, ausserdem v. 26 in der Bedeutung „züchtigen". Das erstere, die Auslassung von כַּפַּיִם, findet sich beim Hiph. schon Jes. II. 6, Analogieen im B. Hiob sind הֵשִׁיב ohne דָּבָר s. S. 121; שִׂים ohne לֵב; הִפִּיל ohne גּוֹרָל VI. 27 (so am besten); שִׂית ohne יָד X. 20 gegen IX. 33. — Daneben steht nun bei d e m s e l b e n Dichter das סָפַק XXXIV. 26, gewiss also kein Anzeichen andrer Autorschaft. Das Wort geht auch da auf dieselbe Grundbedeutung „klatschend schlagen" zurück: in die Hände, an die Lende, und intrans. Jer. XLVIII. 26 „klatschend hinschlagen" (so am besten mit Hi. und Graf). Es bleiben also für סָפַק ohne Zusatz die beiden Bedeutungen „klatschend schlagen" und „hinschmeissen, dass es schallt"; das letztere möchte ich mit Hi. vorziehen, so erklärt sich auch das תַּחַת am besten. — Auch für שֶׂפֶק XXXVI. 18. XX. 22. möchte ich d i e s e l b e Bedeutung „Händeklatschen, Uebermut", durch den Sprachgebrauch des Buches gesichert, festhalten. Vgl. die Commentare.

הֵסִית XXXVI. 18 in dem häufigsten Sinne „verlocken, verleiten" wie II. 3, dagegen v. 16 „locken" in freundlichem Sinne. Dies als besonders prägnante Ausdrucksweise

recht wohl möglich, vgl. Jos. XV. 18. und II. Chron. XVIII. 31: „Gott lockte sie von ihm weg". — Stand der Sinn des שֶׂפֶק in v. 18 fest, so konnte das בּ nach הכית nicht missdeutet werden: es steht einfach von dem Eingehen, Eintreten in etwas, wie bei בּוֹא, הביא etc. (gegen Di.)

הִרְשִׁיעַ XXXIV. 12 „ungerecht handeln" (Hl. etc.), anderwärts „für ungerecht erklären, verdammen". Allerdings ist jene Deutung hier weit vorzuziehen, die andere aber überwiegt auch bei Elihu XXXII. 3. XXXIV. 17. 29. vgl. IX. 20. X. 2. XV. 6. — In jener Bedeutung auch Prov. XII. 2. Ps. CVI. 6. etc. — Im B. Hiob הֵבִין „wissen lassen" VI. 24. XXXII. 8, „wissen" XXVIII. 23; הוֹפִיעַ „erglänzen lassen" X. 3. XXXVII. 15, „erglänzen" III. 4. X. 22; הֵשַׁם XVI. 7. „veröden", XXI. 5 „sich entsetzen". — Eine seltsame Erklärung hier bei Krahmer a. a. O.

---

4) Abweichende Bildungen desselben Stammes für denselben Sinn.

Was in diese Rubrik gehört, muss, soweit es sich als schlagend ausweist, zu den gewichtigsten Momenten gegen die Echtheit gezählt werden. Denn gewiss wäre es sehr bedenklich, wenn Elihu ohne besondern Grund für im übrigen Buche stehend angewandte Formen ebenso stehend andre verwendete. Das muss vor Allem hier untersucht werden.

הוֹחִיל XXXII. 11. 16 gegen יִחֵל VI. 11. XIII. 15. XIV. 14. XXIX. 21. 23. XXX. 26. (Lange ungerügt, da bei Hl.-O. zu XXXV. 14 beide dem übrigen Buche zugeschrieben werden, so noch ausdrücklich Kr. und M. Erst Di. merkt es an.) Sonst ist יִחֵל etwas häufiger, doch auch הוֹחִיל 15mal, darunter etwas öfter als jenes in historischen Büchern. Beide bei demselben Verfasser Mi. V. 6. VII. 7; Ps. CXXX. 7. 5. Das Alter kann daher keinen Unterschied machen, zumal יחל besonders häufig in Ps. CXIX. — Die beiden Stellen v. 11. 16 befinden sich in der Einleitung Elihu's und sind durchaus als eine zu erachten, da das zweite וְהוֹחַלְתִּי das erste nach einer Abschweifung einfach wieder aufnimmt: „da ich

nun gewartet habe .... so etc." (v. 17). Darum musste fast das einmal gewählte wiederholt werden. Analoge Fälle sind: אִבַּד XII. 23, הֶאֱבִיד XIV. 19; בֹּהַל (sonst häufig) XXII. 10, הִבְהִיל, (sonst nur 2mal) XXIII. 16; הוֹדִיעַ X. 2. XIII. 23. XXVI. 3. XXXII. 7. XXXVII. 19. XXXVIII. 3. XL. 7. XLII. 4, und יִדַּע XXXVIII. 12 (nur hier); רִפָּה XII. 21, הִרְפָּה VII. 19. XXVII. 6; חִתַּת VII. 14, הֵחַת XXXI. 34.

צִדֵּק XXXII. 2. XXXIII. 32 gegen הִצְדִּיק XXVII. 5. (Hl. De. M. Di.). Hier steht die Sache anders, da הִצְדִּיק im übrigen Buche nur einmal vorkommt und also zu einem sicheren Schlusse auf den Sprachgebrauch keineswegs berechtigt. צִדֵּק sonst Jer. III. 11. Ez. XVI. 51. 52. — Beidemale handelt es sich hier um den inf. mit Suffix: sollte eben darum unwillkürlich die handlichere Nominalform des Piël gewählt sein? — Als Analogieen können wieder die ebengenannten dienen; doch ist Piël im B. Hiob überhaupt beliebt, vgl. יבּשׁ XV. 30 (sonst nur 2mal) statt des viel häufigeren הוביש; ebenso neben Qal אִחֵז XXVI. 9, (wol mit Modification des Begriffes), vorher 5mal Qal; חפּק XXI. 17 gegen XXXIX. 17; בצע VI. 9 gegen בצע XXVII. 8; הפּך XXIV. 10; שׂגִּאים VIII. 22. (XXXIV. 17), מְשַׂגֵּא XXXI. 29; קֵרֵב XXXI. 37 (nur hier sicher intrans., auch nicht Ez. XXXVI. 8.) gegen XXXIII. 22. — vgl. Ew. § 120 c.

הִזְעִיק XXXV. 9 für זָעַק XIX. 7. XXXI. 38. (seit Hl. und Ew. unter Verweisung auf Jon. III. 7 als späteren Sprachgebrauchs angemerkt). Zunächst das Qal auch bei Elihu, XXXV. 12, ganz nahe jener Stelle, so dass wol ein Grund für das Hiph. anzunehmen ist. Es bedeutet eben „ein Geschrei erheben", intensiv gemeint, wie der ganze Vers (רב, רַבִּים) möglichst stark gefasst ist. Dass dafür nur ein spätes Beispiel vorkommt, beweist nichts für so spätes Aufkommen, wenn auch הִזְעִיק sonst „anrufen, zusammenrufen" bedeutet. — Analoga sind: הִמְתִּיק „süss schmecken" XX. 12 gegen Qal XXI. 33. (XXIV. 20 transitiv). Hiph. nur noch Ps. LV. 15 transitiv; הִלְעִיג XXI. 3. (sonst 3mal, davon 2 bei Neh.) gegen Qal IX. 23 etc. und häufig; הִסְגִּיר XI. 10 anders

als XVI. 11 (wie gewöhnlich „übergeben“) „schliessen, festnehmen“ gegen Qal III. 10. XII. 14 und häufig; הִגִּיעַ XX. 6 nicht vom Menschen selbst gegen Qal, z. B. II. 5 von Gott (gegen Ew. § 122c.); הבין und בין s. S. 131; הצפין XIV. 13 (nur noch Ex. II. 3.) gegen צפן X. 13 etc.; הוליד XXXVIII. 28 gegen v. 29. etc.; הֵשַׁם XXI. 5 intr. (XVI. 7 trans.) gegen Qal XVII. 8, Ni. XVIII. 20.

השגיב XXXVI. 22 „erhaben handeln, wirken“ gegen שגב V. 11 „hoch sein“. vgl. הִגְדִּיל XIX. 5 sich grosstun etc.

השקים XXXIV. 29 „Ruhe halten“ oder „schaffen“ (vgl. Di.), XXXVII. 17 „stille liegen“ gegen III 13 26 שקט „ruhen“ schlechthin. — Bei beiden Verben ist der Unterschied eclatant, ja durchaus notwendig nach Ew. § 122 c.

חַיָּה XXXIII. 18. 22. 28. XXXVI. 14 für חַיִּים „Leben“. Eine fast überall aufgestellte, seit Hl. als Einwurf stets wiederholte Behauptung, die doch ganz unberechtigt ist. Den Begriff „Leben“ drückt auch Elihu mit חַיִּים aus XXXIII. 30: „Licht des Lebens“, was er gewiss nie mit אור הַחַיָּה gegeben haben würde. Ebensowenig aber könnte v. 28 חַיִּי stehen, da das „Licht“ dort eben das Licht des Lebens ist. Am deutlichsten spricht Ez. VII. 13, וְעוֹד בַּחַיִּים חַיָּתָם, wo durch die Uebersetzung „Leben“ die fadeste Tautologie entstehen würde. Ferner finden sich noch die Stellen Ps. LXXVIII. 50. CXLIII. 3, wo חיה wie bei Elihu mit נֶפֶשׁ parallelisirt ist. Das Wort ist eben in allen diesen Stellen identisches Synonymon von נפש, bedeutet nicht „Leben“, sondern „Seele“. Verwandt ist die Bedeutung „Lebenstrieb, Gier, Appetit“, in der נפש und חיה sich als identisch bewähren, da XXXVIII. 39 מַלֵּא חיה heisst, was Jer. XXXI. 25. Prov. VI. 30 מלא נפש. Ebenso hier XXXIII. 20 die beiden in dieser Bedeutung parallelisirt. — So richtig Kr. und He. ohne nähere Begründung. Der Letztere will nicht unwahrscheinlich das Wort einfach als „die lebendige“ (נפש חיה) erklären, vgl. dazu יְחִידָה Ps. XXII. 21. XXXV. 17. — Uebrigens

kann natürlich auch חיים seinem Sinne nach mit נפש in nähere Beziehung und Parallelismus treten, wie oft. — Siehe über dies Wort noch unten.

נֹעַר XXXIII. 25. XXXVI. 14 für נְעוּרִים XIII. 26. XXXI. 18. Nicht zu leugnen oder zu vertuschen, etwa indem man mit Kr. behauptet, jenes bedeute „Jugendzeit", dieses „Jugendtage". Vgl. dagegen die anderen Stellen: Prov. XXIX. 21. Ps. LXXXVIII. 16 mit Hi. XXXI. 18. Doch ist dem Worte mit Prov. XXIX. 21 ein hinreichendes Alter gesichert, um dem Dichter des übrigen Buches bekannt gewesen zu sein, wie andrerseits jeder Fälscher das Wort נעורים gekannt hätte. Es muss daher entschieden unter die charakteristischen Eigentümlichkeiten Elihu's gezählt werden; darüber s. unten.

עָוֶל XXXIV. 10. 32 für עַוְלָה 8mal im übrigen Buche. Von Hl. gerügt. Obgleich dann St. darauf aufmerksam machte, dass עַוְלָה sich auch XXXVI. 23 finde, ist dies doch von M. und Di. (zu v. 32) nicht angemerkt. Doch bleibt die Erscheinung, an sich unbedeutend, da עָוֶל häufig genug, immerhin auffallend (Kr. unterscheidet wieder schlau „ungerechtes Tun" und „ungerechte Tat"). Die Lösung finde ich mit Sicherheit in rhythmischen (nicht metrischen) und euphonischen Rücksichten. An 6 Stellen, VI. 29. 30. XIII. 7. XXII. 23. XXIV. 20. XXVII. 4 würde עול eine unschöne Collision der Tonsilben herbeigeführt haben, die durch עולה vermieden wird, in den 3 übrigen, XI. 14. XV. 16. XXXVI. 23, wo עולה jedesmal am Ende steht, würde der Rhythmus durch עול entschieden hinkend und matt werden. Dagegen zieht wol in XXXIV. 10 das מֵרֶשַׁע den gleichen Tonfall in מֵעָוֶל nach sich, auch würde וְשַׁדַּי מֵעַוְלָה unschön klingen; während in v. 32 sowol der Tonfall durch עולה litt, als עַוְלָה פָּעַלְתִּי zu vermeiden war. — Uebrigens doppeltes genus: חֵלֶק XVII. 5 etc., fem. XXIV. 18; חֹם IV. 6. XXI. 23, fem. II. 3 etc.; שִׂיחַ VII. 13 etc., fem. XV. 4; מַר XI. 9, fem. XXVIII. 25; כֶּסֶל VIII. 14. XXXI. 24, fem. IV. 6; etc. (ich zähle noch mindestens 6). vgl. Böttcher §. 734.

חֶבְרָה XXXIV. 8, nur hier für חָבֵר (M.), das übrigens im

übrigen B. nicht vorkommt. Vgl. dazu Hl. — Di. zu III. 4: „eine der vielen, diesem Buch vorzugsweise eigenthümlichen Femininformen der Nomina"; 11 sind aufgeführt (7 von III—VIII), dazu wäre also חברה als zwölfte zu zählen, und Elihu teilte auch diese Eigentümlichkeit.

אַרְצָה (so punktirt) XXXIV. 13. XXXVII. 12 für אֶרֶץ (so seit Hl. fast allgemein). Letzteres bei Elihu 5mal. Für ה locale ist das ה schon darum nicht zu halten, weil dieses im ganzen Buche Hiob, soweit es poetisch ist, nicht vorkommt. vgl. dagegen I. 20. 21. II. 12. Dieselbe Form findet sich ebenso betont Jes. VIII. 23 2mal, ist also alt genug. Ist die Betonung richtig, was ich bezweifle, so haben wir diesem ה paragogicum im B. Hiob עֹלָתָה V. 16 (so schon Hl.) und עֵפָתָה X. 22 an die Seite zu stellen. Bezeichnet das ה die Femininendung, was mir um des Rhythmus willen an beiden Stellen wahrscheinlich ist, so haben wir hier die 13te eigentümliche Femininform, der sich דִּבְרָה V. 8 (nur hier ausser על דברת im Eccl.) als mindestens ebenbürtig an die Seite stellen liesse.

דֵּעַ und דֵּעָה (ersteres XXXII. 6. 10. 17. XXXVI. 3 mit Suffixen, XXXVII. 16 im pl., letzteres nur XXXVI. 4 im pl.) für דַּעַת (alte Anmerkung seit Michaelis). Dieses sonst 6mal, bei Elihu 4mal. — דֵּעָה findet sich noch I. Sam. II. 3. (pl.) Jes. XI. 9. XXVIII. 9. Jer. III. 15. Ps. LXXIII. 11, und da es nirgend mit Suffixen steht, so dürfte Böttcher (§. 734 b) Recht haben, wenn er beide als eine Form ansieht, im Uebergang vom masc. zum fem. begriffen, so dass die Suffixe nur an das masc. angehängt werden. — Eine bestimmte Absicht lässt sich bei so häufigem und doch abwechselndem Gebrauche wol voraussetzen. Ueberall, wo die ungewöhnlichen Formen stehen, handelt es sich um Gottes (XXXVII. 16) oder Elihu's eigenes, das der Andern überragendes und in göttlichen Dingen zuverlässiges Wissen. Dagegen lesen wir XXXIV. 35 לֹא בְדַעַת, XXXV. 16. XXXVI. 12 בִּבְלִי דַעַת. Nur XXXIII. 3 heisst es: ודעת שְׂפָתַי בָּרוּר מִלֵּלוּ׃. O. will hier genauer übersetzen:

„und das Wissen meiner Lippen sollen sie (die Lippen) reden, aussprechen“, so auch Di. Man kann dann leicht וּדְעַת lesen, und so auch hier jenes seltnere Wort finden. Doch dürfte hier jedenfalls das allgemeinere stehen, da es durch שׂפתי näher bestimmt ist. — Es bezeichnet demnach dies Wort bei Elihu etwas besonderes, ist absichtlich gewählt und kann nicht als Abweichung angemerkt werden. Ein besonders erhabener Sinn lässt sich aber auch in den übrigen Stellen nachweisen; selbst im Munde der Gottlosen, Ps. LXXIII. 11. Jes. XXVIII. 9 bezieht es sich auf Gottes Wissen oder reine Lehre von ihm. S. weiter unten.

מַכְאוֹב XXXIII. 19 für כְּאֵב II. 13. XVI. 6. (seit Hl. stehende Anm.) Bedeutet nichts. מכאוב sonst häufiger, mit כאב bei demselben Autor vgl. Jes. LIII. 3. 4. LXV. 14. Ein Unterschied ist nicht zu suchen (Kr. zwischen Seelen- und Körperschmerz). — Vgl. dazu: מַד XI. 9. מִדָּה XXVIII. 25. מֵמַד XXXVIII. 5; לְבוּשׁ XXIV. 7 und 6mal, מַלְבּוּשׁ XXVII. 16; שׁוֹאָה und מְשׁוֹאָה zusammen XXX. 3. XXXVIII. 27; זִמָּה XVII. 11 (XXXI. 11), מְזִמָּה XXI. 27. XLII. 2; מְרֹרוֹת XIII. 26, מַמְרֹרִים IX. 18; רְמִיָּה XIII. 7. XXVII. 4, מִרְמָה XV. 35. XXXI. 5; dazu מַאֲכָל XXXIII. 20, אֹכֶל XXXVI. 31 und 4mal, übrigens jenes hier ein Einzelgericht, unterschieden wie „eine Speise“ und „Nahrung“, was sonst nirgends im Buche.

---

5) Häufigkeit einer gewissen grammatischen Bildung.

Von Dillmann werden (S. 326 zu XXXVI. 33) die bei Elihu häufigen Nominalbildungen mit präfixem מ, wie מכאוב, מעבד, מפרשׂ, מפלשׂ, מפלאות, wie es scheint, ausdrücklich rügend hervorgehoben. Da ihre Zahl allerdings ziemlich gross ist und auffallend erscheinen könnte, gebe ich dafür einige Data. Im Ganzen zähle ich im Buche Hiob etwa 61 solcher Worte, die gewöhnlichsten mit eingeschlossen; bei Elihu 19; in den cc. VII. und VIII. allein 10, in cc. XXXVIII.-XXXIX 17. Solcher, die im übrigen Buche nicht vorkommen, finden sich bei

Elihu 9, (mit מפלאות 10); in VII. VIII 6. (VII—XI 9); in XXXVIII. XXXIX 6.

---

6) Worte von andren Stämmen für denselben oder vermeintlich denselben Sinn.

דִּין, das verb. XXXVI. 31 für שָׁפַט im übrigen Buche, das subst. für רִיב XXXV. 14. (XXXVI. 17). שָׁפַט sonst nur XXI. 22. XXII. 13 (und das eigentümliche מְשֹׁפְטִי IX. 15). Dazu ist דִּין ein angemessenes Synonym, besonders in der aussergewöhnlich gehobenen Rede. Daran schliesst sich das Richten in XXXVI. 17, wofür im übrigen Buche kein genaues Analogon ist. — דִּין für רִיב erklärt sich leicht daraus, dass es sich hier um Hiob's Sache mit Gott handelt, die nur er als einen „Streit" bezeichnen konnte (XXXI. 35), nicht Elihu. Dagegen kennt dieser wohl einen ריב עצמיו XXXIII. 19 und ein „Streiten gegen Gott" XXXIII. 13. — Uebrigens kann ich in den Conjecturen für שַׁדִּין XIX. 29 nur Verschlechterung des Sinnes erkennen, und muss deshalb dort das Wort wiederfinden.

קָרַץ XXXIII. 6 = עָשָׂה (so seit Hl.; Ew. hebt hervor, dass es in dieser Bedeutung neu sei und vergleicht das aram. קְרַץ „Stück".) Mit Recht fehlt neuerdings (bei De. Di. Hi.) jede Rüge des Wortes. Denn auf Grund von X. 9 wird niemand sich veranlasst fühlen, das Wort mit „machen" zu übersetzen; vielmehr hat der Dichter das volle Recht, den Vorgang bei der Schöpfung in seiner Weise durch ein bezeichnenderes Wort anschaulich zu machen. Zum Arabischen wie zum Aramäischen braucht man dafür durchaus nicht seine Zuflucht zu nehmen; denn im Arabischen ist die Grundbedeutung wie im Hebräischen „kneifen" = mit zwei Fingern Haut und Fleisch fassen und zusammendrücken, dasselbe bedeutet das Wort im Hebräischen für Augen und Lippen: diese „zusammenkneifen". Die Manipulation des Abkneifens vom Ton ist dem durchaus entsprechend. Dass dabei im Hebräischen an ein solches Wegnehmen, Zerstückeln durch diesen Process auch sonst gedacht wurde, beweist in

weitestem Umfange קֶרֶץ Jer. XLVI. 20 „Zerstückelung, Zerstörung“.

הִכְבִּיר XXXV. 16 = הִרְבָּה XXXIV. 37. (Hl. O. Di., nach De. so zu sagen hebräo-arabisch). Auch hier dieselbe Tendenz der Verallgemeinerung und Abschwächung. Nicht „viel sein“, sondern „gross, gewaltig sein“ ist der Grundbegriff des Wortes, und mag er sich auch dem ersteren hie und da annähern, (im Arabischen ist dies, soweit ich sehe, in keiner Ableitung der Fall), so erreicht er doch diesen nirgend im B. Hiob, auch nicht XXXI. 25. XXXVI. 31, am ersten Jes. XVI. 14. Für die Auslegung unsrer Stelle gibt den besten Fingerzeig VIII. 2, רוּחַ כַּבִּיר אִמְרֵי פִיךָ. Wie dort seine Worte gewaltiger Wind genannt werden, so heisst הִכְבִּיר hier „gewaltige, grossmächtige Worte machen“. Dazu ward mit Recht dies Wort gewählt. — Für לְמַכְבִּיר XXXVI. 31 gilt zunächst dasselbe, es ist Synonymum von לָרֹב, aber weniger die Menge, als die Masse bezeichnend, jenes überbietend. Hi. „im Ueberfluss“. Die unmittelbarste Analogie bietet מַרְבֶּה Jes. IX. 6. XXXIII. 23. Weitere Beispiele für Abstractbedeutung dieser Form vgl. Ew. § 160.c. — רב bei El. XXXII. 7. XXXV. 9. XXXVI. 18.

חוֹלֵל XXXV. 14 für יָחֵל etc. (seit Hl.) s. S. 125.

מַעֲנֶה XXXII. 3. 5, Hl.: „sonst מִלִּין VIII. 10. XIII. 17. XXIII. 5.“, M., Di. „. . . oder dergleichen“. Derselbe Fall. מלין heisst „Worte“ und nichts anderes, und heisst dies speciell in allen angeführten Stellen; natürlich ist aber auch eine Antwort aus Worten gebildet (vgl. XXIII. 5.). Synonym zu מענה findet sich im übrigen Buche und bei El. nur תְּשׁוּבוֹת (s. S. 121) „Erwiderungen“. — An diesen Stellen wäre מלין missverständlich gewesen, weil nicht ausgedrückt werden sollte, dass sie keine Worte, sondern dass sie keine zweckentsprechende Antwort fanden, keine Widerlegung. vgl. zu XXXII. 3 S. 48 Anm. Dazu eignete sich kein Wort besser als מענה (vgl. Mi. III. 7. Prov. XV. 1. 23.), wie schon daraus hervorgeht, dass das Wort Prov. XVI. 4 geradezu die Bedeutung „Zweck“ (Entsprechendes) angenommen hat. (vgl. St.)

שׁוֹעַ XXXIV. 19 für עָשִׁיר XXVII. 19. (Hl. M. Di.) hätte überhaupt nicht angeführt werden sollen, schon da das letztere bei Hiob nur einmal vorkommt. Dass übrigens der Begriff nicht völlig derselbe ist, beweist Jes. XXXII. 5. (Ez. XXIII. 23); De. übersetzt „der Adlige".

שְׁחָקִים XXXV. 5. XXXVI. 28. XXXVII. 18. 21, sonst nur XXXVIII. 37 (von M. als Lieblingswort El.'s gerügt). Zur Erklärung dient die Häufigkeit des Begriffes bei Elihu, also der Inhalt. עָב findet sich 3mal bei Elihu XXXVI. 29. XXXVII. 11. 16, nur 5mal im übrigen Buche; עָנָן 2mal XXXVII. 11. 15, nur 4mal sonst. Ausserdem עֲנָנָה III. 5, (עֲרָפֶל XXII. 13. XXXVIII. 9). — Abwechslung war also, da der Begriff von XXXVI. 28 —XXXVII. 21 8mal vorkommt, in jenem Abschnitte dringend geboten: dass dabei das poetische Wort etwas reichlicher bedacht ist, kann nicht auffallen. Die Stellen im übrigen Buche sind alle vereinzelt.

אָכֵן XXXII. 8 = aber (gerügt als nicht ijobisch von Ew., für (וְ)אוּלָם von Hl. M. Di.; De. spricht, wie es scheint, ohne handschriftliche Grundlage, an dieser Stelle von אַךְ, Hi. führt es nicht auf). Dass ואולם auch XXXIII. 1 steht, fügt schon Di. hinzu. — Adversative Bedeutung des אכן oder doch eine adversative Beimischung kann jedenfalls nicht in Abrede gestellt werden, vgl. Ew. §§ 105 c. 354 a. und die Stellen: Zeph. III. 7. Jer. III. 20. VIII. 8. Jes. XLIX. 4. LIII. 4. Ps. XXXI. 23. LXVI. 19. LXXXII. 7. Ueber feine Unterschiede zwischen Synonymen ist nun gewiss schwer zu urteilen, und der Schriftsteller, der in der Sprache lebte, verstand das sicher besser; doch ist mir bei Vergleichung aller Stellen eine so stehende Eigentümlichkeit im adversativen Gebrauche des אכן aufgefallen, dass ich sie kaum für zufällig halten kann. In allen obengenannten Stellen, Hi. XXXII. 8 eingeschlossen, ausgenommen nur Jes. LIII. 4. Ps. LXVI. 19, folgt das אכן unmittelbar auf ein אמר, das einen Gedanken, Plan, Entschluss des Inhalts, wie es hätte sein können oder sollen, ausdrückt, dem nun אכן die Wirklichkeit, wie es ist oder sein wird, entgegenhält. Ohne

dies אמר ist es in den beiden ausgenommenen Fällen wiederum ebenso. Für diese gegensätzliche Hervorhebung des Wirklichen eignet sich eben eine affirmative Partikel ganz besonders, weil stets etwas Ueberraschendes darin liegen wird: jedenfalls aber muss so zwingenden Beweisen gegenüber, (denn dies sind alle Stellen, in denen אכן adversative Bedeutung zugeschrieben werden kann), dem Dichter des B. Hiob das Recht zugestanden werden, die für den einzelnen Fall passendste Partikel zu wählen.

7) Aramaismen und Arabismen.

Diese Rubrik führe ich zuletzt auf, nicht als die wichtigste, sondern, ich muss es ehrlich bekennen, als die unwichtigste von allen. Zunächst ist nicht zu bezweifeln, was Ew. § 2 a sagt, dass sich gerade die Dichtersprache im Hebräischen immer wieder aus dem unerschöpflichen Reichthume mannigfaltiger Volksmundarten oder auch, insbesondere späterhin, durch stärkere Einwirkung des herrschend werdenden Aramäischen erneuert, und, mag man auch über das Zeitalter des Buches Hiob nicht ganz einig sein: den ältesten Werken des hebräischen Schrifttums wird man es doch nicht zuzählen dürfen. Ferner bleibt es trotz aller Abzüge von Bernstein's Tabelle wahr, dass gerade das Buch Hiob an Worten, die vorwiegend den aramäischen Dialekten angehören, besonders reich ist. Und endlich weiss man seit Schultens recht gut, welch' reiche Ausbeute für die Exegese unsres Buches das Zurückgehen auf die arabische Sprache gewährt. Somit ist das Vorhandensein dieser Rubrik auch bei Elihu zunächst nur ein Moment der Uebereinstimmung, dessen Fehlen vielmehr als Abweichung im Sprachgebrauche anzumerken wäre. Ein geringes Mehr oder Minder kann dabei wenig ausmachen; doch scheint mir ein solches nicht einmal vorhanden zu sein. Der Hypothese Stickel's (Michaelis?), dass der Dichter Elihu ausdrücklich als Aramäer habe kennzeichnen wollen, kann ich mich demnach nicht anschliessen.

Auch ist wol, was diese Erscheinungen betrifft, eine Unterscheidung dringend geboten. Bedenklich und Zeichen späteren Ursprungs werden vor allem grammatische Erscheinungen

sein, die den Dialekten angehören. Dadurch eben zeichnen sich die eigentlich aramaisirenden, späten Stücke besonders aus. Dergleichen aber bleibt bei Elihu völlig in den Grenzen des übrigen Buches, z. B. מִלִּין, wozu noch חַיִּין XXIV. 22, אֲחֵרִין XXXI. 10, gelegentliches א für ה (s. S. 97). Von geringerer Bedeutung sind alle lexikalischen Momente, aus dem einfachen Grunde, weil wir bei dem Reichtum der poetischen Sprache der Hebräer und dem geringen Umfang der uns überlieferten Literatur meistens gar nicht im Stande sind, zu sagen, ob nicht das Betreffende gemeinsames Eigentum echt hebräischer Sprache und andrer Dialekte ist. Ein andres ist es ja, ob wir genötigt sind, für die Erklärung eines *ἅπαξ λεγόμενον* in den Schatz einer andren Sprache hinüberzugreifen, oder ob der Dichter selbst sich schon dahin bemühen musste. Am wenigsten werden daher Worte, etwas mehr Wortbedeutungen ausmachen, aber auch diese um so weniger, je leichter sie sich logisch an sicher hebräisches Sprachgut anknüpfen lassen.

Nur kurz werde ich, was nicht bereits behandelt ist, hier folgen lassen und dann aus dem übrigen Buche Aehnliches anführen.

זִהַם XXXIII. 20, *ἅπαξ λεγόμενον*, vollkommen gesichert durch arab. زَهِمَ foetuit. Der Uebergang zu der Bedeutung „Ekel empfinden“, im Pi. „ekelhaft machen“, erfolgt leicht ebenso wie bei זָנַח.

פַּשׁ XXXV. 15, *ἅπ. λεγ.*, wenn richtige Lesart, aus dem Arab. zu erklären, s. S. 125.

חַף XXXIII. 9 „rein“, (Di. „ein mehr aram. Wort“), ist in dieser Gestalt und Bedeutung auch nicht aram. oder arab., wenn dort auch von dem gemeinsamen Stamme חפף fricuit etc. Worte gebildet werden, die dem Sinne desselben näher kommen. Der Stamm auch im Hebr. in חוֹף.

מַעְבָּד XXXIV. 25 „Werk“, entschieden aramaisirend (seit Hl.), gewählt zur Abwechslung für die ohnehin bei ihm notwendig häufigen מַעֲשֶׂה und פֹּעַל, welche 3- und 4mal bei El. sich finden.

בָּהִיר XXXVII. 21 „glänzend, leuchtend“, im Arab. häufige Wurzel, im Hebr. durch בַּהֶרֶת „leuchtender, weisser Fleck“ Lev. XIII, gesichert.

אָבִי XXXIV. 36 mag hier erwähnt werden, vgl. dazu Ew. § 101 c. 358 a, Di., und Wetzstein bei De. Nach Ew. auch II. Kön. V. 13. I. Sam. XXIV. 12.

עִקֵּב XXXVII. 4, nicht „verfolgen“ nach dem Syr. (so Ew.), sondern „zurückhalten, festhalten“ (Hl. De. Di. etc.). Stimmt das nun auch mit dem targumischen עכב überein, so liegt doch keinerlei Grund vor, nicht direkt an die hebr. Wurzel anzuknüpfen. Als denom. von עָקֵב würde es eben heissen: „an der Ferse halten“, d. h. im letzten Augenblick noch fest zurückhalten.

כַּתֵּר XXXVI. 2 in der Bedeutung „erwarten“ nur hier (seit Hl.), dagegen in allen aram. Dialekten. Logisch lässt sich dieser Sinn an den anderwärts gebräuchlichen „rings umgeben“ leicht anknüpfen, ähnlich wie an חוּל Gen. VIII. 10. Jud. III. 25. (Hi. XXXV. 14?, s. S. 125).

זָחַל XXXII. 6 „sich scheuen, fürchten“ wie das aram. דְּחַל (seit Ew.). Das Wort darf keineswegs als identisch mit ירא aufgefasst werden, eben weil es mit diesem zusammensteht. Vielmehr schliesst es sich eng an die sonstige Bedeutung „kriechen“ Mi. VII. 17. Deut. XXXII. 24 an und bedeutet also „zusammenkriechen“ (Ew.), sich verkriechen, scheu zurückhalten. Jedenfalls ist absichtlich ein sehr prägnantes Wort gewählt.

שָׁרָה XXXVII. 3 „loslassen“ aram. (seit Ew.). Allerdings am wahrscheinlichsten nicht von ישר abzuleiten. Die Wurzel bleibt, wenn auch Jer. XV. 11 zweifelhaft ist, dem Hebr. doch gesichert durch מְשָׁרָה „Lösung, Auflösung“ Num. VI. 3.

עִנָּה מִשְׁפָּט XXXVII. 23. So zu verbinden scheint auch mir das Richtigste. יְעַנֶּה zu lesen (z. B. Hl.) ist unbedingt falsch. Das עִנָּה absolut zu nehmen (neuerdings Schl. K.) ist an und für sich unbedenklich, da viele Fälle dieser Art im B. Hiob sich finden, s. S. 103; aber das Gleichgewicht der Versglieder wird dadurch gestört. Wenn die Formel nun auch talmudisch ist (De. Di.) für הִטָּה (oder עִוֵּת im B. Hiob XXXIV. 12. VIII. 3), so ist doch eine Analogie für diese Zusammenstellung עִנָּה כֹחַ Ps. CII. 24, und die logische Berechtigung des „das Recht vergewaltigen“ kann nicht in Abrede gestellt werden.

זְעֵיר XXXVI. 2 bedarf im Hinblick auf Jes. XXVIII. 10. 13 (מִזְעָר Jes. X. 25. XVI. 14. XXIV. 6, מִצְעָר Hi. VIII. 7) keiner weiteren Rechtfertigung; übrigens מְעַט X. 20. XV. 11. XXIV. 24. כִּמְעַט XXXII. 22. Auch das letztere ist gerügt worden (M.), obgleich es häufig ist, und im übrigen Buche nichts anderes dafür vorkommt.

שַׂגִּיא XXXVI. 26. XXXVII. 23 (De. M. Di.), sonst nur im alttestamentlichen Chaldaismus. Uebrigens ist der Begriff dort meistens in den der Menge, „viel“, umgeschlagen, während er hier rein geblieben ist bei dem Stamme, der ja dem B. Hiob fast eigentümlich ist. Das dazu gehörige Adjectiv kann nicht auffallen. Hl. hält es an der ersten Stelle für durch das vorhergehende הִשְׂגִּיא hervorgerufen. Die Bildung ist im Buche Hiob durch אַבִּיר, אמיץ, כבּיר, צדיק vertreten.

Zum Beweise, dass die übrigen Teile des Buches entsprechend viele „Aramaismen und Arabismen“ aufweisen, wähle ich die Reden des Eliphas, um ein Drittel kürzer als die Elihu-Reden.

נָתַע IV. 10 für נתץ XIX. 10; תָּהֳלָה IV. 18; דִּבְרָה V. 8; שָׁב XV. 10; רָזַם XV. 12; נֶאֱלָח XV. 16, nur noch Ps. XIV. 3 (LIII. 4); כִּידוֹר XV. 24; פִּימָה XV. 27; עָתַד XV. 28 (das verb. nur noch Prov. XXIV. 27, adj. עָתִיד Hi. III. 8. XV. 24 etc.); מִנְלָם XV. 29; שַׁלְהֶבֶת XV. 30. (Ez. XXI. 3. Cant. VIII. 6); גָּזַר XXII. 28; אִי für אַיִן XXII. 30. Zur Begründung verweise ich auf Commentare und Lexikon; man wird finden, dass alle jedenfalls ebensoviel Berechtigung haben, als die bei Elihu gerügten.

Wir finden also wenigstens 13 Worte, die teils wirklich vorwiegend ausländisches Sprachgut sind oder doch aus den Dialekten allein ihre Erklärung finden; für den Umfang der Elihu-Reden ergäbe sich die Summe von etwa 19, womit die wirkliche, alles eingerechnet, mindestens erreicht, oder vielmehr überboten ist. Zugleich hat man in c. XV ein Beispiel, wie sich dergleichen gelegentlich häufen kann, und braucht deshalb für Stellen wie die Anfänge der cc. XXXII. XXXIII. XXXVI nicht mit St. nach einer besonderen Erklärung zu suchen. — Aehnliches wird man im ganzen Buche finden.

Noch gibt es eine Anzahl Worte in den Reden Elihu's, welche als Abweichungen seines Sprachgebrauchs mehr oder minder allgemein angeführt werden, aber einer eingehenden Behandlung nicht mehr bedürfen. Man wird doch wol Elihu zugestehen müssen, was man sonst Niemandem bestreitet: für andre Begriffe andre Worte zu wählen und unter den Synonyma jedesmal das bezeichnendste auszusuchen. Wollte man alle von den Gegnern der Reden beanstandeten Worte und Synonyma entfernen oder durch solche aus dem übrigen Buche ersetzen, so würde Elihu allerdings so arm werden, dass seine Abfassung durch den Dichter des Hiob unmöglich würde. Ich rufe hier die Resultate der allgemeinen Statistik zu Anfang dieses Aufsatzes in das Gedächtniss des Lesers zurück und muss darauf bestehen, dass das Nichtvorkommen eines Wortes im übrigen Buche an sich gar nichts ausmachen kann. Mit nur kurzen Bemerkungen führe ich den Rest an.

Andre Worte für andre Begriffe. הִטְרִיחַ XXXVII. 11 „beladen" von טֹרַח „Last" Jes. I. 14. Deut. I. 12; רִי XXXVII. 11 „das Nass", regelrecht von רוה abgeleitet (vgl. Di.); עֲשׁוּקִים XXXV. 9 „Bedrückungen", gutes, passendes Wort, Am. III. 9. Jer. L. 33, Stamm und Bildungsform im B. Hiob; חֲצוֹת XXXIV. 20 „Hälfte", der Begriff nirgend im B. Hiob, das Wort Ex. XI. 4. Ps. CXIX. 62, jedesmal wie hier mit לַיְלָה; מַאֲמַץ XXXVI. 19 „Anstrengungen", vorzüglich gebildetes Wort, mit echtem מ instrumenti, אֹמֶץ XVII. 9 hier absolut unanwendbar, die Wurzel in allen Formen im Buche; מַפְגִּיעַ XXXVI. 32, nicht = מִפְגָּע, sondern durchaus individuell „der Anstürmende", vgl. Ges. Thes. für Qal und Hiph.; מְזָרִים XXXVII. 9 „die Zerstreuenden", sehr schön appellativ für die Winde, das Pual XVIII. 15; דָּרוֹם XXXVII. 17 „Süden", genügendes Alter ist, abgesehen von Ez., völlig gesichert durch Deut. XXXIII. 23 (gegen Di.).

Absichtlich gewählte, besondersbezeichnende Ausdrücke. גָּלָה אֹזֶן XXXIII. 16. XXXVI. 10. 15, stets im Mittelpunkt der Lehre Elihu's, von der Offenbarung Gottes in Gesichten und Leiden, dafür höchst bezeichnend, aus der Prosa (Hi.) allein in dieser Bedeutung in die Poesie

erhoben, wie denn vielen Formeln im B. Hiob gegenüber diese Grenze nicht festzuhalten ist; אֹרַח לְחֶבְרָה XXXIV. 8 „hingehen, sich aufmachen zur Genossenschaft“ nicht ganz gleich בָּחַר דֶּרֶךְ, sondern mehr inchoativ gemeint; עָבַר בַּשֶּׁלַח XXXIII. 18. XXXVI. 12 „dahinfahren ins Geschoss“, nicht „durch“, vgl. בְּ bei עבר XV. 19 und Ges. Thes. 4) b). Durchaus zulässige Bildung, scharf hervorhebend den negativen Zielpunkt der Reden Elihu's an beiden, völlig analogen Stellen; שַׁחַת XXXIII. 18. 22. 24. 28 (auch mit עבר ב). 32, die Parallele zu dem eben erwähnten, stärker als der Eigenname שְׁאוֹל, übrigens auch XVII. 14, durfte in so engem Zusammenhang nicht mit jenem abgewechselt werden. —

Parallelen aus dem übrigen Buche habe ich, wie ich glaube, für die meisten Erscheinungen in genügender Anzahl beigebracht. Nur betreffs der Synonyma bleibt wol noch etwas zu tun, um die Meinung zu widerlegen, als weise Elihu zu viele andre Wörter für denselben oder ähnlichen Sinn auf. Zu dem Ende habe ich eine Anzahl von Reihen zusammengestellt, zunächst aus dem Gedächtniss bestimmt, und dann weiter verfolgt. Ich hoffe, dass das Gebotene genügen wird; noch vieles Aehnliche lässt sich finden. Die Stellen aufzuzählen, würde zu weit führen, nur von den seltensten sollen dieselben vollständig angegeben werden. Zur Controlle liegt ja Fürst's Concordanz vor. Auf die Reden Elihu's ist hier keine Rücksicht genommen.

lehren[1]: אִלֵּף XV. 5, הוֹרָה, לִמֵּד XXI. 22, הוֹכִיחַ, הֵבִין, הוֹדִיעַ, הִגִּיד, חִוָּה XV. 17.

Schrecken: אֵימָה, בַּלָּהוֹת, בִּעוּתִים VI. 4, חֲתַת VI. 21, חַת XLI. 25, יִרְאָה, פַּחַד, פַּלָּצוּת XXI. 6, רְעָדָה IV. 14, שַׂעַר XVIII. 20.

schrecken: בֵּהֵל, הִבְהִיל, בִּעֵת, חִתֵּת VII. 14, הֵחַת XXXI. 34, הֶחֱרִיד XI. 19, הִפְחִיד IV. 14; fürchten: גּוּר XIX. 29. XLI. 17, יָגֹר III. 25. IX. 28, יָרֵא und das Qal einiger der ebengenannten.

Unglück: אֵיד, הַוָּה, נֵכֶר XXXI. 3, פִּיד, שֹׁד.

---

1) Natürlich ist in Gedanken stets ein „und synonyme Begriffe“ zu ergänzen.

Feind: אוֹיֵב, אַכְזָר XXX. 21. XLI. 2, צַר, קָם XXII. 20.
Gold: אוֹפִיר XXII. 24, בֶּצֶר XXII. 24, זָהָב, סְגוֹר XXVIII. 15.
Feuer, Flamme: אֵשׁ, לַהַב, שְׁבִיב XVIII. 5, שַׁלְהֶבֶת XV. 30.
leuchten: אוֹר XLI. 24, הָלַל (הֵהֵל, הֶאֱהִיל), זָרַח IX. 7, הוֹפִיעַ, נָגַהּ XVIII. 5. XXII. 28.
Kraft, Stärke: אֹמֶץ XVII. 9, גְּבוּרָה, חַיִל, כֹּחַ, עֹז, עֹצֶם XXX. 21.
stark: אַבִּיר XXIV. 22, אַמִּיץ IX. 4. 19, גִּבּוֹר XVI. 14, חָזָק, כַּבִּיר.
hoch sein: גָּאָה, גָּבַהּ, רוּם, שָׂגָא, שָׂגַב.
Gedanke: זִמָּה, מְזִמָּה, מַחֲשָׁבָה, שִׂיחַ, שִׂיחָה XV. 4, שְׂעִפִּים.
Greis, alt: זָקֵן, יָשִׁישׁ, שָׂב XV. 10, כַּבִּיר und רַב mit (לְ) יָמִים.
Spottlied, Gespött: מְשֹׁל XVII. 6, מִסָּה und נְגִינָה XXX. 9.
Schmerz: חִילָה VI. 10, כְּאֵב, עַצְּבוֹת IX. 28.
darum: עַל־כֵּן, לָכֵן, לָהֵן XXX. 24, בַּעֲבוּר XX. 2.

Soviel, um die Reichhaltigkeit des Lexikons unsres Dichters zu veranschaulichen und die Anwendung neuer Synonymen bei Elihu ganz unverfänglich erscheinen zu lassen.

Damit schliesse ich diesen Teil, in der Hoffnung, keine Bedenken nach dieser Seite hin unberücksichtigt und ungelöst zu lassen. Freilich kann ich andrerseits auch die Befürchtung nicht verschweigen, dass die Menge und noch mehr die geringe Bedeutung mancher Momente den Leser ermüdet haben; doch darf ich getrost die Schuld daran denen zuschreiben, die, wie mir scheint, in übergrossem Eifer bis ins Kleinliche hinein nach Abweichungen suchten.

IV.

Musste es bisher unser Bestreben sein, die Reden Elihu's in sprachlicher Beziehung dem übrigen Buche einzureihen und eine unrichtige Isolirung derselben abzuweisen, so gilt es nun, auch zu individualisiren, das heisst, die Person des Elihu in ihren charakteristischen Merkmalen aufzufassen und von den andern zu unterscheiden.

Freilich würde gerade die Lösung dieser Aufgabe für Manche ausreichen, um die Unechtheit unsrer Reden für erwiesen zu halten; denn eben das leugnen sie, dass der Dichter

die Personen seines Werkes zu individualisiren, durch Charakter und Redeweise zu unterscheiden verstehe und beabsichtige. Hören wir darüber Renan: „La poésie de la haute antiquité ne connaît pas ces nuances de caractères; elle peint l'homme et la grande poésie de la vie, qui est la même pour tous. L'idée de faire parler chaque personnage dans un style particulier est le signe d'un art très-avancé et même un trait de décadence. Aussi, le ton des autres parties du livre n'offre-t-il aucune diversité: Job parle du même style que Jéhovah[1]).“ Nicht alle Gegner der Elihu-Reden teilen diese Ansicht: vielmehr haben viele, Ewald voran, gewisse Unterschiede in Auftreten und Redeweise der verschiedenen Personen wahrgenommen. Uns muss der Nachweis, dass diese Beobachtungen gegründet sind, die Berechtigung geben, auch Elihu's individuelle Erscheinung aus des alten Dichters Können und Wollen zu erklären.

A priori schon kann der Beweis allein daraus geführt werden, dass der Dichter nicht einen, sondern drei Freunde gegen Hiob auftreten lässt. Ihre Stellung zu der Sache ist dieselbe, als Vertreter der Tradition geben sich alle zu erkennen, seine Argumente entleiht einer dem andern: wie war es da möglich, aus dem einen Abstractum ihrer Lehrmeinung drei Concreta zuzuschneiden, wenn der Dichter nicht zu individualisiren verstand?! Nur durch Haltung und Ton der Rede, den Stil, soweit er der Spiegel des Charakters ist, war dies zu erreichen — und es ist dem Dichter gelungen. —

Eliphas tritt uns entgegen als der Bejahrte (XV. 10), Kluge, Bedächtige. Mit höchster Vorsicht fasst er seinen Patienten an, gelinde verfährt er mit ihm und tut sich darauf etwas zu gute (XV. 11). Mit einer captatio benevolentiae beginnt er (IV. 3. 4), ebnet ihm den Weg zum Geständniss nach Möglichkeit (IV. 12—21); aber, als wenn er den Eindruck seiner Reden auf Hiob's Gesichte läse, flicht er auch schon eine Anspielung auf die Schlauen, Weisen, Verschmitzten ein (V. 13), denen er später (XV. 15) Hiob ausdrücklich beigesellt. Dagegen kommt er selbst bei schweren Vorwürfen nicht aus der Fassung: seine

1) S. LII f. Im Anschlusse an ihn findet man dasselbe bei Matthes und Davidson; auch Holtzmann ist derselben Ansicht.

Rede bleibt ruhig, massvoll, und schlicht bei aller Schönheit. So sind auch die offenen Anklagen, die er endlich gegen Hiob ausspricht (XXII. 5 ff.), keineswegs ein Ausbruch der Leidenschaft, sondern nur der letzte, wohlüberlegte Versuch des gewandten Inquisitors (s. oben S. 48), und darum an sich ruhig gehalten. Unschwer findet er von ihnen den Uebergang zu leidenschaftslosen (v. 12 ff.), ja zu freundlich einladenden und verheissenden Worten (v. 21 ff.), wie sie ihm jetzt angemessen erscheinen.

Ganz anders Bildad. Mit einem Federstrich zeichnet ihn der Dichter durch das entrüstete „quousque tandem [1])" zu Anfang seiner Reden (VIII. 2. XVIII. 2). Hochmut, Selbstgefälligkeit, eitles Gepränge sind seine Charakterzüge. Höhnische Hinweisung auf das Schicksal der Söhne Hiob's (VIII. 4) bildet die Würze seiner herablassenden Vertröstung (v. 5—7), nach welcher er sich sogleich in einen höchst kunstvollen, mit sichtlichem Wohlgefallen ausgemalten Vergleich des Schicksales des Frevlers mit der verdorrenden Pflanze ergeht. Und ebenso c. XVIII. Kaum hat er seiner Entrüstung darüber Ausdruck gegeben, dass man seine und seiner Freunde Reden nicht gehörig respektire, so folgt eine neue, gleich glatte und kunstvolle Schilderung, die in immer neuen Variationen sein Lieblingsthema behandelt (v. 5 bis zu Ende). Auch nachdem alles zu Ende ist, kann der Schönredner Bildad sich noch nicht zufrieden geben: ohne nur zu wissen, was er sagen will, beginnt er noch einmal, Reminiscenzen zusammenzuflicken, bis ihm auch diese ausgehen, und selbst er schweigen muss (c. XXV). Der Hohn Hiob's in den nächsten Versen geisselt meisterhaft sein ohnmächtiges Beginnen.

Am schärfsten von allen ist wol Zophar gezeichnet [2]). Im Gegensatze zu dem bedachtsamen, ruhigen Eliphas, dem eitlen, gespreizten Bildad, zeichnet uns der Dichter in ihm den leidenschaftlichen, zornmütigen Gegner Hiob's. Er ist an Gedanken nicht der ärmste; vielmehr enthält c. XI mehrere eigentümlich gewendete Argumente, die Eliphas gegenüber eine

---

1) In ganz andrem Sinne ihm von Hiob zurückgegeben c. XIX. 2.

2) Darum ist auch sein Charakterbild am häufigsten erkannt und präcisirt worden, vgl. Ew. 1. Aufl. S. 134. Di. S. 101. Kamph. S. 424.

weit grössere Selbständigkeit beweisen, als sie bei Bildad zu finden ist. Aber schon da reisst ihn die Leidenschaft fort zu der Behauptung, dass Gott es Hiob verhältnissmässig noch gut gehen lasse (v. 6), entschlüpft ihm ein so beleidigender und unedler Vergleich, wie wir ihn v. 12 finden. Heftig und stürmisch schneidet auch die Rede in der Schilderung des Looses der Frevler ab. Viel stärker aber zeigt sich dies in c. XX. Mit einem fast in der Luft schwebenden „Darum" beginnt die hastig fortstürmende Rede und kommt in der Schilderung des Schicksals der Frevler aus dem Unedlen, aesthetisch Hässlichen kaum mehr heraus [1]. Im ganzen Buche Hiob ist nichts, was sich dem vergleichen lässt. Und hastig, wie er angestürmt ist, bricht er plötzlich wieder ab: das rechte Bild des leidenschaftlichen, seiner selbst nicht mächtigen Gegners [2]. —

Wenn daher Matthes (S. CXXXI) dem Versuche, die Porträts der drei Freunde zu zeichnen, das Prognostikon stellt, dass eines dem andern sprechend ähnlich ausfallen werde, so kann ich mit meiner Erfahrung seine Meinung nicht bekräftigen, bin vielmehr überzeugt, dass auch Andre bei sorgfältigem Vergleich mit den Originalen die Hauptzüge der hier gegebenen verschiedenen Porträts als richtig anerkennen werden.

Dass von solchen Charakteren Hiob und Jahve sich klar und scharf gezeichnet abheben, ist ohnehin selbstverständlich. Der erstere eine gewaltige Gestalt, die doch bis in die Grundvesten ihrer Existenz erschüttert ist. Nur eines steht ihm noch fest und bildet den Angelpunkt all' der wunderbar wechselnden Stimmungen, die über ihn kommen: das ist das starke, zähe festgehaltene Bewusstsein seiner Unschuld und untadeligen Frömmigkeit. Das lässt ihn einmal in stolzen Worten seine Unbesiegbarkeit aussprechen, das andere Mal in haltlose Klagen über sein unverschuldetes Leiden verfallen; das eine Mal spielend und mit grossartiger Ironie die Angriffe der Freunde zurückweisen, und dann wieder sie selbst um Erbarmen anflehen; abwechselnd in kühnem Anlauf und fast lästernd gegen Gott sich

1) Vgl. v. 7. 12—16. 20 f. 25.

2) Nicht übel, wenn auch zu weitgehend, ist darum der Einfall Krahmer's, Eliphas sei der Weise, Bildad der Priester, Zophar der Reiche und Hochangesehene.

wenden, und wiederum von ihm, für den er gerecht hat sein wollen, die Anerkennung seiner Unschuld und sein Heil erwarten; auf Grund seiner Erfahrung Gottes Gerechtigkeit leugnen und als Grundlage seiner eignen sittlichen Ideale sie als notwendig postuliren: ein gewaltiges Schiff, vom Sturme hin- und hergeworfen, während es fest vor seinem Anker liegt.

Und endlich Jahve zeigt uns das Bild des allweisen und allgewaltigen in den immer wiederholten, über das ganze Weltall sich erstreckenden Fragen, zu denen nur er die Antwort weiss, und in der souveränen Ironie dem schwachen, ratlosen Menschen gegenüber. Wie man eine Charakterisirung und Individualisirung hier vermissen kann, ist mir geradezu unbegreiflich. —

Mit alledem ist zur Genüge bewiesen, dass auch der Dichter des übrigen B. Hiob, wenn er in Elihu eine neue Person einführen wollte, sich bestreben musste, dieselbe charakteristisch zu individualisiren. Die Aufgabe war nicht ganz leicht, jedenfalls die schwerste aller bisherigen. Bis dahin hoben sich Licht und Schatten leicht von einander ab; nun aber galt es, zwischen beide hinein eine neue Schattirung zu malen, die bestimmt und unverkennbar von beiden sich unterschied. Es ist deshalb ein genialer Griff, der selbst einem Fälscher die grösste Ehre machen würde, dass Elihu mit einem Schlage als junger Mann (XXXII. 4. 6, vgl. als Gegenstück XV. 10) den Greisen einzigartig entgegengestellt wird. Dass es zugleich höchst passend erscheinen musste, die Lehre der neuen Zeit der alten Tradition gegenüber durch ein Kind der Zeit vortragen zu lassen, kann den Wert dieser Wahl nur erhöhen[1]).

Mit diesem realen Zuge ist nun die eigentliche Charakteristik keineswegs identisch; aber allerdings muss sie denselben in sich aufnehmen und ihm angepasst sein. Elihu, den jungen Mann, sprechen zu lassen wie einen Greis, wäre immer ein grober Fehler. Hier aber werden die Wege der verschiedenen Ausleger sich trennen. Alles kommt darauf an, mit welchem Auge man die Jugend als solche und noch mehr,

---

1) Matthes lässt freilich damit den Interpolator es (sehr naiv) aussprechen (zelf niet verbloemen), dass er jünger an Jahren ist, d. h. einem jüngeren Zeitalter angehört. (!) S. CXXXVII f.

Elihu's Bedeutung und Leistung ansieht. Urteilt man über letztere ungünstig, so ist das Bild des eitlen, hohlen, anmassenden und schwatzhaften jungen Mannes nur zu leicht fertig, und der Dichter hat seinen Zweck völlig verfehlt.

Eine andere Charakteristik haben wir zu entwerfen.

Der grundlegende Charakterzug Elihu's ist der glühende Eifer für die ideale Sache, mit der er es zu tun hat. Er steht ja nicht selbstbeteiligt im Herzen der Frage, wie Hiob, vielmehr ist sie für ihn ebenso objektiv vorhanden, wie für die Freunde. Aber wenn jene kein andres Interesse haben, als um jeden Preis die Theorie zu verteidigen, die mit ihnen alt geworden ist, und ihr zu Liebe den realen Tatbestand leugnen, ja selbst das Mitgefühl für ihren leidenden Freund wegwerfen: so ist es Elihu nur um die Lösung des, wie jeder erkennen muss, wirklich vorliegenden Rätsels um der Sache selbst willen zu tun. So erhält er sich den Blick klar, erkennt die heiligen Beteuerungen des Angeklagten unbesehen an und weist nur den einen wunden Fleck bei Hiob und die väterliche Absicht bei Gott nach. Wohl wird er eifrig, ja hitzig dabei, scheut auch nicht gelegentlich ein scharfes Wort; aber durch alles geht hindurch eine wohltuende, immer sich gleich bleibende innere Wärme, die es erkennen lässt, wie wenig seine Person mit in Frage kommt. In vollstem Einklang damit steht eine nur ihm (etwa neben Hiob, vgl. c. XII) eigentümliche Erscheinung. So sehr er es mit Hiob's Person zu tun hat, sich persönlich warm an ihn immer wieder wendet und ihn zu überzeugen vor allem sich bemüht: er verliert das Universale dabei nie aus dem Gesicht. Daher die stete Beziehung der Ratschlüsse Gottes auf die ganze Welt und auf ganze Völker neben den einzelnen Menschen, vgl. XXXIV. 13—15, v. 20, v. 29, XXXVI. 20. 25. 28. 31, XXXVII. 13. Die Theodicee im weitesten Umfange ist eben der eigentliche Kernpunkt seiner gesammten Reden [1]).

Diesem glühenden Eifer für die Sache, dieser inhärirenden Wärme in den Reden Ausdruck zu geben, konnte dem Dichter

---

1) Alle einzelnen Urteile, die hier ausgesprochen sind, eingehend zu begründen, kann nicht Zweck dieser Arbeit sein. Sie beruhen eben auf einer Gesammtanschauung, die erst aus der Einzelexegese aufgebaut werden muss.

im Grossen und Ganzen nicht schwer werden, weil er ja, (immer vorausgesetzt, dass unsere Beurteilung der Reden die richtige ist), darin seine eigene, heilige Sache vertrat. Die eigne Begeisterung musste ihm hier die Feder richtig führen. Nur an einer Stelle war das nicht der Fall, so dass er sich auf die objektive Verwendung technischer Mittel beschränkt sah: und das ist die Selbsteinführung Elihu's (c. XXXII. 6. — XXXIII. 7). Diesen Abschnitt von jedem Vorwurf befreien zu wollen, bin ich weit entfernt. Eine gewisse Breite im Ausdruck, Wiederholungen, laxeren Satz- und Versbau darf man mit Recht an ihm rügen. Aber bedenkt man, dass hier der Dichter sich in eine fremde Situation versetzen musste; bedenkt man ferner, wie schwierig es war, nach Beendigung des Streites zwischen Hiob und den Freunden einen neuen Redner einzuführen; dass es einer Entschuldigung bedurfte, warum den Greisen ein junger Mann gegenübergestellt wurde; bedenkt man, mit welcher Weitläufigkeit der Orientale überhaupt dergleichen persönliche Verhältnisse auseinanderzusetzen pflegt, und endlich, wie spröde dieser Stoff für eine dichterische Behandlung sein musste: so wird man dem Dichter keinen zu grossen Vorwurf daraus machen, oder vielmehr, diese mattere Stelle auch von dem Dichter, der bis dahin so Vollendetes brachte, recht wohl begreifen. Aber freilich hat diese Stelle den Elihu-Reden grossen Schaden getan. Gerade von ihr stammt der Eindruck, dem man so oft Ausdruck gegeben, dass man es hier mit einem anderen, minder begabten Dichter zu tun habe, und leicht übersah man von da aus die grossartige dichterische Schönheit des Folgenden [1]. —

Dass eine solche Individualisirung der Person auch den sprachlichen Charakter der betreffenden Abschnitte beeinflussen muss, kann wol nicht bezweifelt werden; doch wird die Beobachtung der daraus fliessenden Stilunterschiede stets mehr oder weniger von dem subjektiven Geschmack des Einzelnen abhängen. So glaube ich den blumigen, glatten, absichtlich kunstvollen Stil des Bildad, den heftigen, abgebrochenen, sich selbst überstürzenden des Zophar recht wohl zu erkennen, und finde dem

1) Vgl. dazu Riehm a. a. O. und Kamphausen in Bleek's Einleitung.

entsprechend bei Elihu einen eigentümlich treibenden, andringenden, etwas unruhigen Stil, der ganz seinem Charakter angemessen ist. Ob diese Beobachtungen sich Anderen bewähren, mag noch fraglich erscheinen: ich begnüge mich, sie kurz angedeutet zu haben.

Leichter zu verfolgen und sicherer zu erkennen ist der Einfluss des Inhaltes auf die Sprache. Elihu fällt im B. Hiob vor allen andern Rednern die Demonstration zu: wo sich bei den andern Rednern ruhiges, stetiges Verweilen bei einem Punkte findet, das dem Dichter Gelegenheit gibt, seine poetische Kunst in lyrischen Ergüssen aller Art im vollsten Glanze zu zeigen, begegnen wir bei Elihu notwendig einem stetigen logischen Fortschritt. Dass dadurch die einzelnen Verse in engere Verbindung miteinander treten, Satzgefüge aller Art häufiger entstehen, als im übrigen Buche, ist selbstverständlich. Wenn aber besonders Hitzig dies als Merkmal eines andern Autors rügt (S. XXXVI), so braucht man nur auf alle Capitel des Buches hinzuweisen, wo ein ähnlicher Fortschritt im Gedanken stattfindet. Ich erinnere nur an cc. X. XIV. XIX gegen Ende, XXI, XXVIII gegen Ende[1]). Auch zu poetischen Glanzstellen, wie wir sie in der Beschreibung des Geschicks der Frevler bei den Freunden, den Klagen Hiobs, den Schilderungen der Grösse und Gewalt Gottes im übrigen Buche reichlich vorfinden, bot sich bei Elihu weniger Gelegenheit. Denn während jene Stellen so oft rein um ihrer selbst willen da sind, steht alles, auch z. B. die Beschreibungen von Gottes Grösse, bei Elihu in unmittelbarster Verbindung mit dem Zwecke und wird auf den concreten Fall angewandt. Erst gegen Ende, in der Beschreibung des heranziehenden Gewitters, findet der Dichter wieder Gelegenheit, seine Kunst ungehindert zu beweisen, und wenn ich diesen Abschnitt zu den schönsten des ganzen Buches zähle, so stehe ich mit diesem Urteile keineswegs allein da[2]).

Der Inhalt der Elihu-Reden gibt uns auch den Schlüssel

---

1) Die rein dichterischen Fragen, Versbau etc., können hier nicht behandelt werden, so interessante Aufschlüsse sich auch darüber geben liessen.

2) Immerhin mag aber Nöldeke Recht haben, dass der Text dieses Abschnitts gelitten habe.

zu der Tatsache, dass er von allen Rednern die geringste Anzahl von Worten verwendet, wie darauf schon oben (S. 91 f.) aufmerksam gemacht wurde. Denn die Worte, durch deren häufige Wiederholung Elihu in jener Tabelle die letzte Stelle einnimmt, sind gerade solche, die für seine Theorie durchaus nötig sind. Innerhalb des Begriffs weiss auch Elihu die Synonyma, soweit solche vorhanden sind, zu benutzen und beweist damit, dass nicht Armut seines Lexikons die Ursache der Wiederholung ist[1]). Vielmehr concentrirt sich alles bei ihm um den e i n e n Gedankengang, der sein System enthält, und auf dessen praktische Verwertung Hiob gegenüber. Er teilt redend Gottes Rathschluss mit, muss mehrmals neu anheben, seine Worte an die Uebrigen zu richten; aber auch Gott redet und offenbart sich, und das eben ist Elihu's Grundbehauptung. Daher finden wir bei ihm דבר 10 : 28[2]), (daneben אמר und מלל), חוה 4 : 1, הגיד 3 : 14, גָּלָה אֹזֶן (s. unten), מִלָּה (ין, ים) 14 : 20, אֹמֶר 4 : 7 (daneben דָּבָר). Ebenso ענה 12 : 41 (הֵשִׁיב, מַעֲנֶה, תְּשׁוּבוֹת). Wissen und Weisheit hat er mitzuteilen, an Weise wendet er sich. Daher ידע 12 : 49, בין 5 : 19 חָכַם 2mal, sowie alle Wörter, die „sehen“ bedeuten (s. S. 119), חָכָם 3 : 5 (אַנְשֵׁי לֵבָב, יֹדְעִים), דֵּעַ (s. unten), דַּעַת 4 : 6, חָכְמָה 3 : 15. Auf williges Hören und Annehmen kommt alles an, daher שׁמע 16 : 24, הֶאֱזִין 5 : 1, הִקְשִׁיב 1 : 1. Das ethische Tun des Menschen und Gottes wird in Beziehung zu einander gesetzt, daher פעל 3 : 2, מַעֲשֶׂה 3 : 2, (פֹּעַל in verschiedeneen Verbindungen 8 : 4.). Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, rechtfertigen und verdammen: צדק 5 : 12, צֶדֶק 3 : 5, צְדָקָה 3 : 1, צַדִּיק 3 : 4; הִרְשִׁיעַ 4 : 3 (und 3mal Qal), רֶשַׁע 3mal, פֶּשַׁע 5 : 5, אָוֶן 5 : 8, חַטָּאת 2 : 4, רָשָׁע 4 : 6 (פֹּעֲלֵי אָוֶן, חָנֵף etc.). Die Gefahr des Untergangs: שַׁחַת, עָבַר בַּשֶּׁלַח (s. unten). Die Errettung des Elenden ist sein Evangelium: עָנִי 3 : 3—4, עֳנִי 3 : 3. Endlich Recht und Gericht: מִשְׁפָּט 10 : 12, דִּין s. S. 137. Fügen wir noch die Synonyma für „Wolken“ (s. S. 139) hinzu, so sind die häufig wiederholten Worte Elihu's erschöpft, und damit ist die Erklärung für die obenerwähnte Erscheinung gegeben.

Zum Vergleiche damit lassen sich nur Eliphas und Hiob

---

1) Wie im dritten Abschnitt bereits mehrfach bewiesen.

2) Unter den nachfolgenden Verhältniszahlen bezeichnet die grössere stets die Reden Elihu's, die kleinere das übrige Buch.

heranziehen. Ein gleicher Grad charakteristischer Wiederholungen ist zwar auch hier undenkbar, weil dazu die ausreichende äussere und innere Continuität fehlt; aber Aehnliches lässt sich bei Beiden nachweisen.

So bei Eliphas die Reihen[1]): אָוֶן 4 (in allen Reden): 4 (9), עַוְלָה 2 : 6 (7), עַלְתָה; עָרוּם 2, עֹרֶם 1, נִפְתָּל 1, חָכָם 3 ; 2 (5); אֹהֶל 3 (gegen Ende jeder Rede = Stätte): 8; דכא 3 : 2 (3), פרר 2 : 2, אבד 4 (c. IV): 11, (כתת, נתע) stets in demselben Sinne; חֹשֶׁךְ 5 (in jeder Rede) : 16. (18). עָמָל 3 : 4, (dazu רָעָב, כָּפָן, שֹׁד etc.); פִּתְאֹם 2mal (statt בְּרֶגַע), מהר 1mal; ישע 2 : 2, יֵשַׁע 2mal, שָׁלוֹם 2 : 2.

Bei Hiob zeigt sich dasselbe noch deutlicher. Da man hier noch weniger daran zweifeln wird, begnüge ich mich, eine Uebersicht der betreffenden Begriffe zu geben. Als charakteristisch schicke ich voraus das „w a r u m ?“ 11 : 1 (2). Dann wird man bei Hiob besonders häufig finden die Begriffe: „S c h m e r z, s c h r e i e n, f l u c h e n, etc., B i t t e r k e i t, F i n s t e r n i s s, T o d, s t e r b e n, v e r g e h e n, G r a b, V e r w e s u n g, s c h r e c k e n und f ü r c h t e n, v e r f o l g e n, b e f e i n d e n, s t r e i t e n, r i c h t e n, u m s t ü r z e n, s a t t, ü b e r d r ü s s i g s e i n, h o f f e n und h a r r e n, a b l a s s e n, s c h o n e n, h e l f e n und ähnliche[2]).

Noch eine sprachliche Erscheinung bedarf der Erklärung, ich meine die Reihe von ganz eigentümlichen Ausdrücken bei Elihu, betreffs welcher schon in der dritten Abteilung darauf hingewiesen ist, dass sie nur aus bestimmter, klarer Absicht des Verfassers erklärt werden können. Da die einzelnen bereits oben behandelt sind, brauche ich sie hier nur kurz aufzuführen. Es sind die Worte; דֵּעַ(ה) XXXII. 6. 10. 17. XXXVI. 3. 4. XXXVII. 16, (חִוָּה XXXII. 6. 10. 17. XXXVI. 2, גָּלָה אֹזֶן XXXIII. 16. XXXVI. 10. 15, חַיָּה XXXIII. 18. (20.) 22. 28. XXXVI. 14, נֹעַר XXXIII. 25. XXXVI. 14, עָבַר בַּשֶּׁלַח XXXIII. 18. XXXVI. 12, (שַׁחַת XXXIII. 18. 22. 24. 28. 30.). Die Zahlen sprechen bier

---

1) Die erste Ziffer bedeutet Eliphas, die zweite das übrige Buch, Elihu ausgeschlossen, die eingeklammerte schliesst Elihu ein.

2) Die Aufzählung beruht nicht auf Vermutung, sondern auf sorgfältiger Zusammenstellung der betreffenden Worte. Dem Kundigen werden die hebräischen Worte leicht auffallen.

deutlich genug. Zwei Kreise scheiden sich von einander. Der eine umfasst die Stücke XXXII. 6—17. XXXVI. 2—4 und die Worte חוה und דע (XXXVII. 16 steht vereinzelt da als die einzige Stelle, an der von Gottes „Wissen“ die Rede ist), also die feierliche, nachdrückliche Ankündigung der eigentlichen neuen Lehre Elihu's, der Offenbarung Gottes im Leiden. Der zweite Kreis umfasst die beiden Abschnitte XXXIII. 16 (14)—30, XXXVI. 10 (8)—15, und darin alle übrigen Worte, mit Ausnahme von שַׁחַת in jedem derselben. Das aber sind die Stellen selbst, die den Kern der Reden Elihu's enthalten, und fast jede Station darin ist mit einem eigentümlichen Worte bezeichnet. So die Offenbarung Gottes durch גלה אזן; die Seele, um deren Heil es sich handelt in חיה; das normale gottgewollte Ziel in נער, Jugendkraft, (aus welcher die Verstockten XXXVI. 14 plötzlich fortgerissen werden); das entgegengesetzte, von den Frommen vermiedene, von den Verstockten erreichte Ziel in עבר בשלח und שחת. An keiner andern Stelle begegnen uns diese Worte, innerhalb jener Abschnitte wiederholen sie sich constant: was ist da klarer, als die Absicht des Dichters, die eigentümliche Lehre seines Helden scharf hervorzuheben? Auch lässt sich erkennen, wodurch der Dichter auf diesen Gedanken gebracht wurde. Sehr häufig ist betont worden, dass vieles, wenn nicht alles, was Elihu sagt, bereits von den Freunden vorgebracht ist. So hat man auch den Vorwurf ausgesprochen und zugegeben, dass Elihu nichts wesentlich Neues bringe[1]). Dass der eigentliche Unterschied zwischen beiden wirklich nur auf dem verschiedenen Fundamente beruht, haben wir in dem ersten Aufsatze gesehen. Wenn nun der Dichter es auch wagte, so viel Richtiges den Vertretern einer falschen Theorie in den Mund zu legen, so musste er um so mehr sorgen, dass man den Vertreter der richtigen nicht mit jenen verwechsle: seine Theorie musste in ihren Hauptzügen als neue so scharf wie möglich gekennzeichnet sein. Das suchte er durch diese termini technici zu erreichen.

Da eine solche Gefahr bei keiner der andern Personen

1) Von Simson in richtiger und schöner Weise modificirt, vgl. S. 32.

vorlag, dürfen wir auch Gleiches bei keinem von ihnen erwarten. Aber dass dieses Mittel, gewisse termini technici zur Fixirung eines Standpunktes, dem Dichter des B: Hiob wohlbekannt, ja eigentümlich ist, beweisen einige ganz entsprechende Einzelheiten bei Eliphas. Die Grundlage für das Verhalten des Menschen ist ihm יִרְאָה, „Furcht", ganz absolut für „Gottesfurcht, Religion". Das Wort kommt nirgends sonst für sich in diesem Sinne vor; bei Eliphas dagegen findet es sich in diesem Sinne zu Anfang jeder Rede, IV. 6. XV. 4. XXII. 4[1]). Dazu kommt die eigentümliche Benennung der Frevler als der „Schlauen" V. 12. XV. 5 und „Verschmitzten" V. 13; der Name קְדֹשִׁים für die Engel (sonst nur selten), während קָדוֹשׁ VI. 10, (die einzige Stelle im B. Hiob), Gott selbst heisst. Eigentümlich ist ferner die Hervorhebung des „Fundamentes", יְסוֹד, für die schwachen Menschen überhaupt und die Frevler insbesondere IV. 19. XXII. 16. — Jedenfalls aber besitzen wir an dem einzigen יראה eine unantastbare Analogie für jene Erscheinung bei Elihu: und finden wir diese bei Eliphas, wo es ihrer so wenig bedurfte, so ist das reichlichere Auftreten solcher Marksteine bei Elihu damit vollkommen erklärt und in den Bereich des alten Dichters gerückt. —

Nur wenig habe ich noch hinzuzufügen. Es ist ja wahr, dass bei manchen Dingen, wenn auch jede einzelne Schwierigkeit beseitigt ist, doch noch ihre Summe und der daraus sich ergebende Gesammteindruck als ein Moment für sich hinzutritt und ein unübersteigliches Hinderniss bleibt. So würde ich mich durchaus nicht wundern, wenn jemand alle meine Einzelresultate als richtig zugestände; wenn er einräumte, dass die Reden Elihu's in sprachlicher Beziehung nichts enthielten, was sich nicht durch Analogieen aus dem übrigen Buche belegen und von dessen Verfasser begreifen liesse — und dennoch dabei verharrte, dass ihr sprachlicher Charakter ein andrer sei, ein geringeres Gepräge trage, als der des übrigen Buches. Schwerfälligkeit der Sprache, Schwierigkeit, Dunkelheit, Zweideutigkeit des Ausdrucks werden ihnen vielfach vorgeworfen: und das ist ein Vorwurf, der sich nicht so tabellarisch abhandeln lässt, wie

1) Schon Ewald hat darauf aufmerksam gemacht.

sprachliche Einzelheiten, da auch hier wieder subjectiver Geschmack stark mitspricht. Doch will ich auf einige Punkte dabei aufmerksam machen.

Der erste musste schon oben erwähnt werden: es ist der mehr lehrhafte Inhalt des Stückes, der eine gewisse formelle Vollendung nicht so leicht macht, wie in vorwiegend lyrisch gehaltenen Partieen. Dazu kommt ferner das Vorurteil, welches der Leser von der etwas schleppenden, wenig vollendeten Selbsteinführung Elihu's mitbringt.

Wenn aber der Vorwurf der Dunkelheit, Schwierigkeit, Zweideutigkeit auch den folgenden Partieen gegenüber aufrecht erhalten wird, so liegt das zum grossen Teil an der Stellung, die der Ausleger dem Stücke gegenüber einnimmt. Bei der prägnanten Kürze, dem Fehlen ausreichender Verbalmodi, der grossen Freiheit in der Anwendung oder Nichtanwendung bezeichnender Partikeln für die Tendenz eines Satzes, hängt die Deutung des Sinnes in der hebräischen Sprache sehr häufig von der richtigen Gesammtauffassung des Sinnes und Zusammenhanges ab. So lange man sich bei der Auslegung der Elihu-Reden in dieser Beziehung in so verschiedene Lager verteilt, wird freilich die Unsicherheit an vielen Stellen nicht aufhören. Sichere Auffassung und entschiedenes Festhalten der wahren Stellung Elihu's im B. Hiob wird in den meisten Fällen keinen Zweifel übrig lassen.

Immerhin aber darf noch ein Rest bleiben, ohne dass man daraus auf Unechtheit zu schliessen berechtigt wäre. Das B. Hiob ist keineswegs in allen seinen Teilen gleichmässig gut gearbeitet und technisch vollendet. Im Allgemeinen darf man sagen, dass darin die Anfangscapitel den späteren überlegen sind. An formeller, sprachlicher wie dichterischer Schönheit stehen wol die eigentlichen Klagecapitel Hiob's und die Reden der Freunde, (in ihrer Art auch Zophar's) unter den schönsten des Buches da. Ihnen möchte ich zugesellen, wenn nicht vorziehen, die ersten Capitel der Reden Jahve's cc. XXXVIII. XXXIX, sowie aus den letzten Reden Hiob's die Capitel XXIX und XXXI. Weniger durchgearbeitet, und reich an schwierigen und dunkeln Stellen, die vielleicht nie ganz befriedigend werden erklärt werden, ist keineswegs nur das Stück XL. 15—XLI. 26, welches das Schicksal der Elihu-Reden so häufig teilt. Vielmehr

darf man dasselbe, wenn auch nicht in demselben Grade, von dem ganzen Abschnitt c. XXIII—XXVIII, (besonders XXIII XXIV. XXVII. XXVIII,) und von c. XXX aussagen. Nicht nur finden sich in ihnen unverhältnissmässig viele Stellen, die an sich, nicht etwa durch ein einzelnes unbekanntes Wort oder dgl., schwierig sind. Wir haben es da auch mit ganzen Abschnitten zu tun, deren Beziehung nicht völlig klar ist, und vor allem empfangen wir oft genug den Eindruck des Matteren, Gedehnten, selbst bei der Behandlung eines so herrlichen Stoffes, wie er in c. XXVIII vorliegt. Und dazu sind dies nicht etwa Stellen von nebensächlicher Bedeutung; enthält doch dieser grosser Abschnitt den Abschluss des ganzen ersten Teils, das letzte Wort Hiob's in dem Kampfe gegen die Freunde. Derselben Erscheinung begegnen wir ja selbst auf dem Gipfelpunkte des ersten Teils, in jenen berühmten Schlussversen des c. XIX. Auch sie, die unter die wichtigsten des ganzen Buches gehören, werden wol immer etwas Dunkles behalten, ohne dass die Wahrscheinlichkeit einer Textverderbniss ausgesprochen werden könnte. Müssten wir nun zu jenen Abschnitten die Elihu-Reden hinzufügen, so erhielten wir eine fast compacte Masse, welche zwar keineswegs an innerem Werte, wohl aber an formeller Vollendung hinter dem übrigen Buche zurückstände. Natürlich kann man eine Erklärung für diese Erscheinung nur vermutungsweise und mit allem Vorbehalt versuchen. Der Dichter, so will es mir scheinen, hat das Gedicht — ohnehin gewiss ein Werk langen Nachdenkens und treuen Fleisses neben aller poetischen Begeisterung — nicht in einem Gusse, genau in der Reihenfolge geschrieben, in welcher es uns vorliegt. Gerade die Capitel XXIX, XXXI, XXXVIII und XXXIX sind in sich so abgeschlossen und selbständig, dass es völlig denkbar ist, dass sie für sich gearbeitet wurden und schon vor Vollendung des Ganzen fertig vorlagen. Was dann den Dichter verhinderte, den übrigen Stücken von c. XXVI—XLI dieselbe Vollendung zu geben, was ihn abhielt, etwa nur die letzte Feile an sie anzulegen, sind wir natürlich ausser Stande, auch nur zu vermuten. Für uns genügt die Beobachtung, dass sich auch im übrigen Buche, und zwar in nächster Nähe der Elihu-Reden, Stücke von geringerer formeller Vollendung finden, und in dieser Beobachtung glauben wir uns nicht zu irren. —

Wir sind zu Ende. Die letzte der einzelnen Untersuchungen, aus welchen unsre Abhandlung bestehen sollte, ist abgeschlossen, und damit, wie wir meinen, der Gegenstand allseitig und erschöpfend behandelt. Täuschen wir uns nicht, so schliessen sich alle Einzelergebnisse unsrer Untersuchungen notwendig zusammen zu dem *einen* Urteil, dass *die Echtheit der Elihu-Reden ihrem sprachlichen Charakter gegenüber vollkommen möglich* bleibt. Haben wir das, wie wir hoffen, für den unbefangenen Beurteiler nachgewiesen, so ist der Zweck unsrer Arbeit erreicht, die Grundlage für eine gedeihliche Behandlung und gerechte Würdigung der Elihu-Reden gewonnen.

Berichtigungen.

S. 1 Anm. 2) Z. 2 lies XLI statt LXI. — S. 13 Anm. 2) Z. 4 ergänze nach »Elihu« »zu *Ijob*«. — S. 14 Z. 13 lies 32 statt 31. — S. 15 Z. 14 lies Das statt Dass. — S. 16 Z. 20 f., vgl. dagegen *Bertholdt* Einl. S. 2156 u. 2162. — S. 35 Z. 6 v. u. lies »*einer Frömmigkeit, die*« statt »der Fr., das«. — S. 38 Z. 20 f. u. S. 39 Anm. 1) Z. 5 lies »*Hâriçtschandra*«, st. »Hâriçttschandra«. — S. 99 Z. 1 lies XVIII st. XVII. — S. 100 Anm. 1) lies XXXII st. XXII. — S. 101 Z. 3 lies XVII st. XXII. — S. 103 Z. 1 v. u. lies IX st. XI. — S. 104. Z. 15 lies 21 st. 2. — S. 105 Z. 4 lies 16 st. 26 — 6 st. 5; Z. 16 lies *Jes.* st. Jer. — S. 106 Z. 22 lies XX. 8 st. XX. 3. — S. 107 Z. 3 v. u. lies V. st. IV. — S. 108. Z. 1 v. u. lies XVIII st. XVII. — S. 111 Z. 2 lies XVII. 1. 11. st. XVII. 6. 11. — S. 125. Z. 11 lies וּתְחוֹלֵל st. וּתְחוּלֵל.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

